شرح مسلم الثبوت

V.1

شرح مبادی مسلم الثبوت المسمی بفواتح الرحموت

از مولانا عبد العلی

اللکهنوی قدس سره

الله العلی

+

رضی الله عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الانسان بعد ان لم يكن شيئا مذكورا ۞ وهداه الى ما يتهيا به صلاح معاشه ومعاده كما كان
في الكتاب مسطورا ۞ واغرقنا في بحار افضاله وجوده ۞ وانطق الموجودات بآيات وجوب وجوده
۞ لنستدل به على توحيد ذاته ۞ وجلالة صفاته ۞ ونؤمن به كما هو باسمائه ۞ ونشكره على ما وهبنا من نعمائه
۞ ونحمده على ما اعطانا من آلائه ۞ ونثني عليه بخير اعظم ثنائه ۞ ونشهد ان لا اله الا الله ونشهد ان محمدا عبده
ورسوله بعثه الله تعالى هاديا وبشيرا ونذيرا ۞ وداعيا للخلق الى الرحمن بدرا منيرا ۞ ذلك النبي الذي خرق
السبع السماوات العلى ۞ ووصل الى مكان سوى ۞ وعلم هناك علم اللوح والقلم ۞ وفاز بمقام لم يصل
اليه الواحد من الانبياء قدم ۞ ودنا الى ربه الاعلى فتدلى ۞ فكان قاب قوسين او ادنى ۞ فرأى ما لا عين
رأت ولا اذن سمعت ۞ ولا خطر على قلب نفس تمنت ۞ وحاز مكانة عالية على مكانة الاولين
والآخرين ۞ وكان نبيا وآدم بين الماء والطين ۞ فيا ناظم الوجود ۞ ويا خالق الخير والجود ۞ ويا مالك
الملك والملكوت ۞ ويا واهب الجبروت والناسوت ۞ صل عليه صلوة تغنيه وترضيه ۞ وعلى
آله الذين ذهبوا المنازل الشريفة ۞ والمقامات الرفيعة ۞ واصحابه الذين حازوا السبق في نصرة الشريعة

الشريعة الغراء ۞ والحنيفية السمحة البيضاء ۞ الباذلين انفسهم في سبيل الله لاعلاء الدين والايمان ۞
وهدم بنيان الكفر والطغيان ۞ لاسيما الخلفاء الراشدين ۞ الى الله داعين ۞ هم الذين عرجوا معارج
الولاية والعرفان ۞ وبذلوا جهدهم لاعلاء كلمة الرحمن ۞ وعلى من تبعهم باحسان ۞ الباذلين جهدهم في
استنباط الاحكام ۞ والبالغين ذروة الكمال في تبيان الحلال والحرام ۞ وافض علينا برحمتك العلوم
الدقيقة ۞ والاعمال المرضية الشريفة ۞ وهب لنا اكرم الايمان ۞ ويوم لقائك عاملنا باحسان ۞
وصل على حبيبك وآله واصحابه الكرام ۞ وانزل عليه وعليهم السلام اما بعد فيقول العبد الضعيف
المفتقر الى رحمة القوية عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد من القبيلة الانصارية ۞ عاملهما الله تعالى
باحسان ۞ وتجلى الرب عليهما يوم القيمة باسم الرحمن ۞ ان كمال اعيان الانسان ۞ وهو من اشرف
موجودات الاعيان ۞ التحلى بصيرته بتحلى العلوم الحقيقية ۞ والتحلى سره بالمعارف اليقينية
۞ ولا الى تحصيل ذلك الا باتباع الشريعة الغراء ۞ والاقتداء بالحنيفية السمحة البيضاء ۞ ولا يتاتى ذلك الا
بتكميل القوة النظرية بالايمان والاسلام ۞ وتكميل القوة العملية باعمال تهدى الى دار السلام ۞ وانما ذلك
بمعرفة الاحكام الفرعية ۞ واستخراج القواعد الفقهية الشرعية ۞ ولا يتيسر السلوك في هذا الوادي الا
بالتزود بالمبادي ۞ ومن بينها علم الاصول ۞ الجامع بين المعقول والمنقول ۞ اجل الفنون قدرا ۞ ادق
العلوم سرا ۞ عظيم الشان ۞ باهر البرهان ۞ اكثرها للفضائل جمعا ۞ وفي تخريج الالهية نفعا ۞ ويكون الرجل به في
الاسرار الربانية بصيرا ۞ وعلى حل غوامض القران قديرا ۞ ولقد تصدى لتعاطيه جم غفير من العلماء
۞ ولم يظفر على حل مشكلاته الا واحد بعد واحد من الاذكياء ۞ ولقد اقدام اذهانهم السالفة لصعابه
وكلت مطايا عقولهم السارية تعبا ۞ ولم يصل الى كنه اسراره الا من غرق في بحار فيضه القويم ۞ واتى
الله تعالى بقلب سليم ۞ ولقد صنف فيها كتب شريفة ۞ وصحف انيقة ۞ ودفاتر مبسوطة ۞ ومختصرات
مضبوطة ۞ وكان كتاب مسلم من بينها مختصرا موسسا على قواعد المعقول ۞ واقعا في معارك الفحول
۞ وتلقت من بينها بالقبول ۞ حتى طارت به الى الافاق الدبور والقبول ۞ وكان يختلج في صدري ان
اشرحه شرحا يذلل الصعاب ۞ ويميز القشر عن اللباب ۞ بيد انه كان يعوقني عن ذلك ما شاهدت

في الطلاب يطلبونه متكاسل العزائم ❊ ويمضي عمرهم كأنه نيطت عليهم التمائم ❊ وان رياض العلوم صارت
ناضبة الماء ❊ ذاهبة الرواء ❊ ولم يبق ازهارها زاهرة ❊ وانوارها باهرة ❊ فنظر الاقوام الذين اتخذوا
العلم ظهريا ❊ وتصدى للرياسة الذين ظنوه شيئا فريا ❊ وغلبت الجهلة ❊ وهلكت الكملة ❊ حتى طارت
بالعالمين العنقاء ❊ وبقي من ليس للعليل منهم شفاء ❊ ثم لما تأملت بامعان النظر ❊ ووجهت عنان الفكر
❊ رأيته وسيلة يوم الجزاء ❊ عند من يجلس بين العالمين للقضاء ❊ فالمرجو من رحمته التي سبقت على
غضبه ❊ ان يدخلني في بحار كرمه ❊ والمأمول من الكرامة ❊ ان يعفو ما فرطت من الجهالة ❊ فاجمعت
قصدي ❊ وبالغت جهدي ❊ الى ان شرعت في المقصود ❊ بحيث لا يتجاوز الطريق المعهود ❊ سائلا
ومتضرعا الى الله تعالى ان يعصمني عن الخطاء ❊ واكون في الانجاز وعدي اصدق من القطاء ❊ متشبثا
باذيال رسوله الكريم ❊ الذي فيضه عميم ❊ هو كاسمه محمد ومحمود ❊ لولاه لما ظهر من الله الجود ❊ بافاضة الوجود
❊ على حقايق كل موجود ❊ وآله واصحابه الذين هم خلفاء في اقامة الدين ❊ وللخلق اليه داعين ❊ صلوات
الله وسلامه عليه وعليهم اجمعين ❊ ومستمدا من الذين حازوا قصبات السبق في التحقيق ❊ وعلوا
سموات التدقيق ❊ وتنوروا بالانوار الالهية ❊ وتخلقوا بالاخلاق الربانية ❊ وساوت ارواحهم
فوجبت افلاك العرفان ❊ وحصلت الحكمة الحقة من غير برهان ❊ وقاموا كل لحظة بين الرحمن ❊
وتجلى الله تعالى باسم المنان ❊ قائلا شعر فسيروا على سيري فاني ضعيفكم ❊ وراحلتي بين الرواحل
ضائع ❊ لا سيما من هو بحر المعارف والاسرار ❊ ومن وجه الى كاشف الاستار ❊ جل سعيه
تنقيذ الاحاديث النبوية ❊ وتعليم ما جاء من الحضرة المصطفوية ❊ الذي عرج معارج الارتقاء ❊
في تقويم علوم الاهتداء ❊ الذي كاسمه حماد بن سليمان ❊ عليه الرحمة والغفران ❊ وجعل الله مسكنه
بحبوحة الجنان ❊ استاذ امام العصر ❊ ووحيد زمان الدهر ❊ الذي كان رأيه صدق وهدى ❊ وجعل
سعيه الورع والتقى ❊ مؤيدا من الله تعالى بانواع المنن ❊ مميز البدع من السنن ❊ ناصر السنة الشرفاء
❊ مقيما لقواعد الشريعة البيضاء ❊ ممهد مباني المسائل ❊ مؤسس القواعد بالدلائل ❊ لما ايد الدين بالحجج
الشريفة ❊ صار بين الناس ابا حنيفة ❊ الامام الاعظم امام الائمة ❊ ناصر الطريقة ❊ نعمان بن ثابت الكوفي

الكوفي الواصل الحقيقة ‫:‬ قدس الله تعالى سره ‫:‬ واذاقنا بمنه بره ‫:‬ وقد كان فيما مضى شرح له من
جمع بين العلوم الخفية والجلية ‫:‬ وفاز بالكمالات الدينية ‫:‬ ووصل فيما بين المتاخرين ‫:‬ الى كمال
اليقين ‫:‬ وحاز تحقيقات قوية ‫:‬ وتدقيقات انيقة ‫:‬ صاحب التصانيف المبسوطة ‫:‬
المشتملة على النهج المضبوطة ‫:‬ وهو والدي نسبا وعلما جزاه الله تعالى عني احسن الجزاء ‫:‬ واوصله مقاما
لا يبلغه الا واحد بعد واحد من العرفاء ‫:‬ فجعلت شرحي محتويا على زبدة ما فيه ‫:‬ وخلاصة ما هو ابا حاويه
‫:‬ واضفت اليه ما استفدت من اشارات المحققين ‫:‬ وتلويحات المدققين ‫:‬ وما من الله تعالى
على هذا العبد من الفوائد ‫:‬ وما القى على قلبي من الفوائد ‫:‬ واسست اصول المسائل والمباني ‫:‬ وتركت طريقة
المجادلين الذين يخدمون ظواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني ‫:‬ واوردت حل بعض عبارات
الامام الاجل ‫:‬ والشيخ الاكمل ‫:‬ رئيس الائمة والعالمين ‫:‬ فخر الاسلام والمسلمين ‫:‬ لقبه اغر من
الصبح الصادق ‫:‬ واسمه يخبر عن علوه على كل حاذق ‫:‬ ذلك الامام الالمعي فخر الاسلام علي البزدوي
‫:‬ برد الله مضجعه ‫:‬ ونور مرقده ‫:‬ وتلك العبارات كانها صخور مركوز الجواهر ‫:‬ او اوراق مستورة
فيه الزواهر ‫:‬ تحيرت اصحاب الاذهان الثاقبة في اخذ معانيها ‫:‬ وقنع الغايصون في بحارها بالامتناع
عن لآليها ‫:‬ ولا استحيي عن الحق ‫:‬ واقول قول الصدق ‫:‬ ان حل كلامه العظيم ‫:‬ لا يقدر على حله الا
من نال فضله تعالى الجسيم ‫:‬ واتى الله وله قلب سليم ‫:‬ وانا اسال الله مجيب الدعوات ‫:‬ مفيض
الخير والبركات ‫:‬ ان يعصمني من الخطاء والخلاف ‫:‬ وعن القصور والزلل ‫:‬ وان يريني ما فيه كما هو
عليه ‫:‬ وان يوفقني في بحار رحمته من لدنه ‫:‬ وان يسهل على صعابه ‫:‬ ويميز عن قشره لبابه ‫:‬
وان يجعل لي الثناء الجميل ‫:‬ ويعقب ذلك الثواب الجزيل ‫:‬ اللهم رب اشرح لي صدري
‫:‬ واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي ‫:‬ انك انت المولى وانت النصير وانت حسبي ونعم الوكيل ‫:‬
بسم الله الرحمن الرحيم ابتدا ؛ الحمد لله الذي نزل نجما نجما على ما يقتضيه الحكمة الآيات وهي قطعة من
كلام الله تعالى وارسل البينات اي الكلمات البينة الواضحة وهي الآيات المحكمة والسنن الجلية او
المعجزات البينة الظاهرة التي لا تحتمل الريب والارتياب فطلع من الطلوع او التطليع الدين بارفع

او النصب و طبع اليقين يحتمل الوجهين رب انك الحقيقة اي الواقعية حقا لانك الكاين بنفسك وكل
ممن سواك مجاز في الواقعية اذ لا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقتك فهم الباطلون
في انفسهم وذلك الامر لا يزال تحقيقا فانك مالك كل شيء وكل من العالم مجاز في تملك بعض
الامور ويحتمل ان يراد بالامر القول المخصوص والمعنى انك الآمر لان العلو والمجد لك فكل من سواك
من اولي الامر آمرون من اجازتك بل علوهم علوك لانهم محالون باعلائك فانهم بأمرك اعتنة
المبادي بيديك فانك مسبب الاسباب وبنواصي المقاصد مقبوضة اليك فانك لا غيرك
جمع الناصية وهي مقدم الرأس يعني ان المقاصد مقبوضة
معطي المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية فانت المستعان
لا غيرك في كل الامور وعليك التكلان لا على غيرك فانك الكافي في مهمات امورنا والصلوة
والسلام على سيدنا محمد المتمم للحكم كما روي انه عليه وآله الصلوة والسلام قال بعثت لاتمم مكارم الاخلاق
بالطريق الاتم اي الاوسط فان شريعته عليه الصلوة والسلام متوسطة بين الافراط والتفريط المبعوث
بجوامع الكلم اي تمام الاتمام اختلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسولنا صلى الله عليه وسلم فقال
بعض المحققين الكلمات الجامعة لصفات الله تعالى اي جمع ليقع دعوته الى جميع اسمائه وصفاته
ابتداء وتفصيله في فصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء واهل الاصول الكلام الجامع لانواع الاحكام
وعلى آله واصحابه الذين هم ادلة العقول فانهم الهادون لا سيما الاربعة الاصول في دلالة العقول
الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم وابقينا على محبتهم اما بعد فيقول الشكور
لا يخفى ما فيه فانه قال الله مخاطبا لسليمان ع اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور ولعله
اراد به الشاكر مجازا واختار هذا المجاز ليحصل به التجنيس مع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله
الصبور ولعله اراد الصابر وانما اختاره رعاية للسجع محب الله بن عبد الشكور مات سنة
الف ومائة وتسع عشر من الهجرة كذا في الشرح بلغه بالتشديد الله تعالى ذروة الكمال الذروة
العالي من الجبال او من كل شيء استعار للمنزلة العالية او مثال علو المنزلة بعلو الجبل او شبه الكمال
بالجبال واثبت الذروة له على سبيل الاستعارة بالكناية والتخييلية ورقاه عن حضيض القال

تفسير جوامع الكلم

قوله الشكور الصبور الوصف الاول دالة بالادب وذلك لان عبد ... اسم ... حظاه من ذلك الاسم والوصف الثاني ... على البليات وهذا بناء على ان الاسماء تنزل من السماء ...

القال اى قلة الحال القلة بالضم العالى من الجبال وشبه هذه الفقرة على الفقرة السابقة اى السعادة
عند الله تعالى للانسان باستكمال النفس والمادة وذلك الاستكمال بالتحقق اى الصيرورة على اليقين
وبه يستكمل النفس والتخلق بالاعمال وبه استكمال المادة وهما بالتفقه فى الدين والتبحر اى التعمق بمواقف
الحق واليقين والسلوك فى هذا الوادى الذى هو التفقه انما ياتى بتحصيل المبادى ومنها علم اصول
الاحكام فهو من اجل علوم الاسلام فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومباديهما
والاصول من بعضها البتة الف فى مدحه خطب وصنف فى قواعده كتب كنت صرفت بعض عمرى
فى تحصيل مطالبه ووكلت نظرى على تحقيق ما آربه فلم يحتجب عن حقيقة من حقايق هذا العلم
ولم يخف على دقيقة من دقايق هذا العلم وقد جاوز الحد فى العجب بنفسه ولعمرى ان العبور على
هذا العلم بحيث ينكشف حقيقة الحال حق الانكشاف صعب جدا الا لبعض المجتهدين
هم آيات من آيات الرحمن ثم لامر ما اى عظيم اردت ان احرر فيه سفرا اى دفترا وافيا بمسائل
هذا الفن وكتابا كافيا لمطالب هذا العلم يجمع ذلك الكتاب الفروع اصولا والمشروع
معقولا اى كتابا جامعا للاصول العقلية والنقلية ومشتملا على الفروع الفقهية ويحتوى ذلك
الكتاب على طريقى الحنفية والشافعية ولا يميل ميلا ما قليلا عن الواقعية فما ظنك بالميل الكثير
وفى هذا الفن تجاوز عن الحد انما هذه الموهبة شان خالق القوى والقدر وخلفائه من الرسل الكرام
واوليائه العظام فجاء ذلك الكتاب بفضل الله وتوفيقه كما ترى فى الحسن والاحتواء
اى معدن للمسائل ام بحر لها بل سحر لا يدرى فانه عديم المثال وسميته بالمسلم سلمه الله تعالى
هو مادق ولطف ما فيه مولك
عن الطرح والجرح وجعله موجبا للسرور والفرح ثم اليمن مالك الملكوت هو اسم لملك
تنسب اليه ايصال النعم ان تاريخه مسلم الثبوت اى تاريخ تصنيفه سنة الف ومائة وتسع
الا الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه وغايته وفيه اشارة
الى ان هذه الاشياء ليست مما يتوقف عليه الشروع حقيقة ومقالات ثلث فى المبادى
الكلامية والاحكامية واللغوية واصول فى المقاصد ظاهره ان الاصول طايفة من الكلام

كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما سياتي من قوله اما الاصول فاربعة يابى عنه

فاما ان تاول ههنا بان فيه حذفا اي وكلام في اصول حال كونها ثابتة في المقاصد او تاول هناك بان المقصد

باختيار الاصول عن طائفة من الكلام

ان الطائفة من الكلام اربعة اقسام فان المقاصد اربعة فحذف واقام دليله مقامه وحمل

اي المقاصد اي دليله المحصل

على الاصول الاول الكتاب مباحثه وخاتمة في الاجتهاد ونحوه من التقليد اما المقدمة ففي حد اصول

فالمراد الاصول الدلائل الكتاب مثل المقالة الاولى في المباحث المتعلقة

الفقه اي المعرف الجامع المانع ويمكن ان يترك على حقيقته بناء على تجويزه كون المذكور حدا حقيقيا

وموضوعه الذي يبحث عن عوارضه الذاتية العارضة للشيء لذاته او لما يساويه وغايته المترتبة على

تحصيله ثم ان لهذا الاسم مفهوما لغويا واصطلاحيا فاشار الى تفسيره بكلا الاعتبارين فقال اما حده

مضافا فيتوقف على معرفة حد الاصل الذي هو المضاف اليه فالاصل لغة ما يبتنى عليه غيره بان

يكون مادة له حقيقة كالطين اصل الكوز وبحسب النظر العامي كالحقيقة يقولنا اصل المجاز والاصل

اصطلاحا الراجح كما يقال الكتاب اصل بالنسبة الى القياس اي راجح والمستصحب كما يقال طهارة

اي المستصحب طهارته

الماء اصل والقاعدة كما يقال الفاعل مرفوع اصل من اصول النحو والدليل كما يقال اقيموا الصلوة اصل وجوب

الصلوة فلفظ الاصل مشترك اصطلاحي في الاربعة وثبوت الوضع لابد له من دليل بل ربما اوهم

المجازية في بعض هذه المعاني لانفهامها بحسب القرينة افيد في شرح المختصر انه اذا اضيف الاصل الى

العلم فالمراد دليله لا شك فيه لكن ليس لانه يستعمل لفظ الاصل بمعنى الدليل كيف ولو كان كذلك

لزم النقل مرتين بل لفظ الاصل يستعمل في معناه اللغوي واذا اضيف الى العلم صار بمعنى مبنى العلم وليس

مبناه الا الدليل فبهذا الوجه يراد به الدليل لا بالوجه الاول كما هو الظاهر من كلام المفيد والمحشي في الحاشية

فمن حمل الاصول ههنا على القاعدة فقد غفل عن ان هذا الاصل على ان قواعد العلم مسائله لا مباديه فلو كان

صاحب محكم الاصول كذا فيه وهان الله يا ربي

الاصل ههنا بمعنى القاعدة كان بمعنى مسائل الفقه تحقق اعلم انه لا شك في بعد حمل الاصل على القاعدة

لكن له نوع صحة بحسب الاضافة لاصالة لادنى ملابسة اي مسائل لها تعلق بالفقه وحينئذ لا يرد العلاوة

ثم هذا العلم اي علم الاصول ادلة اجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية المختصة بمسئلة

مسئلة على احكامها لانه اذا حرر الدليل على نظم الشكل الاول يكون كبراه ماخوذة من الاصول سواء كان

قوله مصطلح الاصل

عدم

قوله غفل عن ان هذا الاصل انقلب وضع الاضافة نوعي فلو حمل على القاعدة ورفيه قلنا نعم لكن الاضافة مرجحة عرفا لارادة الدليل او كانه منع من استعمال الاصل مضافا الى العلم الا بمعنى الدليل ولا مشاحة فيه فتدبر ١٢ منه يرى ان اريد بانه يفيد رجحان ارادة الدليل على تقدير اضافة العلم الاصل الى العلم عرفا مع جواز ارادة غيره فلا غفول من الحامل اذ هو قائل بالجواز لا بالرجحان وان اريد عدم جواز ارادة الغير مطلقا فينبغي ان ينسب الغفلة عن هذا الاصل الى المفيد المذكور الخ اذ هو قال بعد عدة السطر من هذه الافادة لو حمل الاصول على معناه اللغوي حتى يكون معناه ما يستند الفقه اليه شمل الادلة فلم يحتج الى النقل انتهى وقوله او كانه منع اه ينافي ما نقلته عن المفيد من تجويزه الحمل على المعنى اللغوي فكان المحشي غفل عما افاده المفيد ثانيا ولا غفلة من الحامل ١٢ مولوي كمال الدين

كان علي بمسئلة اصولية معينة او مندرجة فيها او ماخوذة من عدة مسائل واذا حرر الدليل على نظم القياس
الاستثنائي يكون الملازمة ماخوذة منها كقولنا الزكوة واجبة لقوله تع واتوا الزكوة فاذا اردنا ان
نطبقها على حكمها قلنا الزكوة مامورة من الله تع وكلما هو مامور من الله تع فهو واجب لان الامر للوجوب
فهذه الكبرى ماخوذة من مسئلة اصولية ثم انه لابد في صحة كلية تلك الكبرى من قيود وهو كل مامور به بامر
غير منسوخ ولا معارض براجح او مساو ولا ماول فهو واجب فلابد لاتمام هذه القضية من معرفة
مسائل النسخ والتعارض والتاويل فهذه الكبرى ماخوذة من عدة تلك المسائل وكذا ان حرر بالقياس
الاستثنائي لو كان الزكوة مامورة لكانت واجبة والمقدم حق فالزكوة واجبة فالملازمة ماخوذة
من قولنا الامر للوجوب فقد بان بهذا ان لعلم الاصول خصوصية بالفقه ليس له تلك الخصوصية بغيره
واما المنطق فنسبته الى الفلسفة والاصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج اليه الا في معرفة كيفية الانتاج
ولا يوخذ مقدمة دليلها من مسئلة منطقية وانما ذلك بمباحث القياس فانها لا يحتاج اليها الا
في كيفية انتاجه كيف وان القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم امر آخر معه لكن ليس لك ان تتخبط
فان القياس لا يفيد حكما شرعيا الا باعتبار ان الشارع اعتبر غلبة الظن الحاصل به في ان يثبت حكم
شرعي الا بان هذا الحكم ادى اليه القياس وكلما ادى اليه القياس فهو من الله ثابت فالقضية الثانية
ماخوذة من الاصول واما القياس المجرد بدون هذه القضية فلا يفيد ان هذا الحكم من الله تع حتى يجب
العمل به لكن لابد لصحة هذه القضية من قيود فلابد من معرفة ان القياس ان يكون منسوخا اولا
وغير ذلك وبما ذكرنا اندفع ما يتراءى وروده من ان بعض مسائل الاصول لا يصلح للكبروية كقولنا
القياس لا يكون منسوخا وناسخا الا انا لا ندعي وقوعها بعينها بل اعم منه ومن ماخوذ به انفرادا او
منها ومن غيرها اجتماعا فقد ظهر لك ان حاجة الفقه الى الاصول اشد وليس نسبته الى الفقه
كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم وذلك ظاهر واما ما ذكره المص بقوله فان ادلتها التفصيلية
في حكم الاصول ١٢ك
الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة بموادها وصورها من افراد موضوع مسائل الاصول فان الدليل
التفصيلي لوجوب الزكوة آتوا الزكوة من افراد الامر ولحرمة الربوا لا تاكلوا الربوا اضعافا

[illegible] الاصول [illegible] المنطق [illegible]

قوله فليس ولا للفلسفة [illegible] اعلم انه اذا قلنا مثلا هذا مامور به وكلما هو مامور به فهو واجب فالصغرى ثبتت بالدليل التفصيلي والكبرى من الاصول والكيفية العارضة للمجموع المعتبر من المنطق [illegible] من الاولة الثلثة [illegible] قلت [illegible] كلما ثبت بالقياس فهو حكم الله [illegible] المسئلة من الاصول [illegible]

مضاعفة من افراد النهي بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فان الدلائل الفلسفية

ليست بموادها معروضة للمعقولات الثانية التي لا تعرض الا ما في الذهن ومواد الدلائل الفلسفية

ربما تكون موجودة في الخارج ففيه شئ لان مسئلتنا القائلة الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر

للوجوب فليس اتوا الزكوة فرد الموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها وكذا النهي للتحريم لا يراد

بها الا صيغة النهي هذا والحق ما قررنا سابقا والفقه حكمة اي امر واقعي فرعية متفرعة على الايمان

بالذات والصفات والنبوات والمعاد شرعية ثابتة بادلة شرعية ولا يقع على فقه

المقلد لتقصيره عن الطاقة فلا يكون في تقليده مستحقا للمدح والفقه قد مدح في كلام الرسول صلوات

الله عليه واله واصحابه والسلام فاذا ما حصل له تقليدا لا يسمى فقيها وح سقط ما يظن في بادي

الراي انه لا دخل لحديث التقصير وانه ان اخذ في مفهوم العلم من الادلة فيخرج والا لا

التخصيص بالحيثيات الترجيح العمليات المتعلقة بالجوارح احتراز عن التصوف الباحث

عن افعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة البخل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله وقدره

وتقديره فحديث محدث لم يكن هذا في عصر الصحابة والتابعين ولا غاية في تغيير الاصطلاح

ايضا فلا يسبق ان يكون الفقه عاما للاعمال الجوارح والقلب نعم الاحتراز عن الكلام والكلام

حديثا محدثا ايضا ولم يكن بين الصحابة والتابعين ولهذا اسماه الامام فقها اكبر وعرف الفقه

بما يعمه ايضا وهو معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه عرف معروف بين المتاخرين فلا باس

باخراجه وعرفوه اي الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية الظاهر انه اريد به وقوع النسبة ولا وقوعها

في الاحكام احتراز عن التصورات الساذجة والشرعية اي ما ثبت به احتراز عن نحو السماء

كرة والنار محرقة وغير ذلك فخرج الكلام ويمكن ان يراد به الحكم الشرعي الذي هو اثر الخطاب لا نفس

الخطاب كما لا يخفى ولا يكون لفظ الشرعي زايدا فان الحكم الشرعي مركب معناه ذلك عن ادلتها

التفصيلية اي العلم الحاصل عن ادلتها التفصيلية المخصوصة بمسئلة مسئلة احترز به عن علم المقلد

وعلم جبرئيل وعلم الله عز وجل فلا يحتاج الى زيادة قيد الاستدلال الا لزيادة الكشف والايضاح

سو الفقه

قوله والتخصيص بالحيثيات آه اعلم ان الفقه في القديم كان يتناول العلم الحقيقة وهي

علم الالهيات وعلم الطريقة وهي مباحث المهلكات والمنجيات وعلم الشريعة

الظاهرة ومن ثمه عرفه ابو حنيفة رح بمعرفة النفس ما لها وما عليها وسمي كتابه في العقايد

بالفقه الاكبر وقال تعالى ليتفقهوا في الدين ثم لما تصدى قوم بالبحث عن العقايد

وسموا العلم المتكفل لذلك بالكلام اختص الفقه بالمطالب العملية ان عمت

للتصوف ايضا وهو علم الاخلاق ومن ثم قال بعض المحققين في شرح المنهاج

ان تحريم الربا والحسد من الفقه وصار هذا عرفا واستمر عليه زمان مديد

ثم حدث في زمان لاحق اختصاص الفقه بالاحكام الظاهرة ومن ثمة ترى

كتب الفقه للمتاخرين خالية عن علم الطريقة ١٢ منه رح

والايضاح تم الرسم جمعا ومنعا واورد على الرسم المذكور انه ان كان المراد بالاحكام الشرعية الجميع فلا ينعكس لخروج
فقه الفقهاء الذين فقاهتهم كالشمس على نصف النهار كالامام ابي حنيفة والامام مالك لثبوت لا ادري
عن الامام في الدهر منكرا والامام مالك في ستة وثلثين مسئلة او كان المراد بالاحكام الشرعية المطلق
اي مطلق الاحكام وان قلت فلا يطرد الرسم لدخول معرفة المقلد العالم بعض المسائل بالدليل واجيب
باختيار الشق الاول بانه بمعنى الملكة لتحصيل معرفة جميع الاحكام ولا يضر لا ادري لان المراد الملكة
كما عرفت وهي لا تستلزم الحصول بالفعل فيجوز التخلف لمانع وربما يقرر باختيار الشق الثاني والتزام
في التوضيح ١٢
ان معرفة المقلد بعض الاحكام عن الدليل فقه ومنع كونه فقيها فان الفقيه من يكون الفقه ملكة له فتامل
وما قال صدر الشريعة التهيؤ البعيد حاصل لكل احد حتى للمقلد بل العامي والقريب غير مضبوط فتعين انها مفسرة
بالقوة التي بها يتمكن الانسان ان يحصل معرفة كل حكم اراد وهذا القدر مضبوط فتدبر واجيب ايضا
باختيار الشق الثاني ونقول بان المراد بالادلة الامارات والمراد من العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل
اي بالادلة التفصيلية في التوضيح
بالاحكام الشرعية الحاصلة عن الامارات وههنا العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق لان
اي بعد الظن
مظنون المجتهد واجب العمل بالاجماع القاطع وتحصيل العلم لوجوب العمل بتوسط الظن من خواص
المجتهد اجماعا لا حظ للمقلد فيه واما المقلد فمستند قول مجتهده فيما يفتي به المجتهد ليعمل لا ظنه اذ ظن المقلد ليستند
ولا ظنه الى ظن المجتهد في يحصل الظن ولانه يخرج معرفة المقلد اذ ليس له علم لوجوب العمل هذا وظني انه لا يندفع
به الاشكال فانه يجري في الاجتهاد متجز والكلام في المقلد الذي حصل له بعض المسائل عن دلائلها فيصدق
على معرفتها علم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن اماراته فان العمل عليه بمقتضى ظنه واجب ايضا
فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد حتى لا تغفل مثل قول من قال كما ان مظنون المجتهد واجب العمل عليه
اي صاحب الحكم ١٢
كذلك على مقلده فوجب العمل عليهما لكن على مقلده بتوسط الظن الحاصل من الامارة فهما سيان فلا يخرج المقلد
وفيه مثل ما مر ان الكلام في المقلد المميز لا العامي وهو الذي يقول ان ظن مجتهدي الذي حصل له من الدليل الفلاني
واجب علي فالمقلد المميز والمجتهد سيان فالاولى ان يجاب بان المراد ظن من وجب عليه العمل وليس ظنه الحاصل
بالامارة موجبا للعمل فانه شان المجتهد والحق انه لا يسقط المجتهد البعض بهذا الجواب اصلا نعم يرد عليه انه

يلزم ان يكون الفقه ح عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها وبطلانه ضروري الا ان يقال انه

رسم فيجوز باللوازم كما هو شان الرسم ولو فيه ما فيه فان العلم بوجوب العمل وان كان لازما للعلم بالاحكام

في الوجود لكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به ايضا اللهم الا ان يجوز الرسم بالمباين ومن ههنا اي مما بين

كما ذكر في الحاشية ١٢

من حاصل الرسم علمت اندفاع ما قيل ان الفقه من باب الظنون اي اكثره فكيف يكون علما فلا

يصدق التعريف على اكثر افراد المعرف وجه الاندفاع ان الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل وهو قطعي

لاريب فيه ثابت بالاجماع القاطع بل ضروري في الدين وان كان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا يعبا بالمخالف

لانه لث بعد الاجماع وانما لا يكفر لانه لا يسلم الاجماع ومنكر الاجماع انما يكفر اذا انكر بعد تسليم تحققه والقطع يختلف

باختلاف الاشخاص كما سيجيء في بحث الاجماع ان شاء الله تعالى فخلاف المخالف لا يضر القطع والجواب

بتحرير آخر هو ان الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالامارات لاجل وجوب العمل بحسبه والمقلد

وان حصل له العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم وجوب العمل بقول المجتهد

وهذا حكم الله فقد علم بعض الاحكام لاجل العمل قلت لا يعلم هذا الحكم عن دليل التفصيلي بل اما يعلم ضروريا من الدين

او بالتقليد المحض وعلى هذا التحرير لا يرد عليه ما اورد بقوله نعم يرد لكن لا يندفع به ايراد ظنية الفقه بل يحتاج في دفعه

الى العلاوة التي اشار اليها بقوله على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور الخ فيتناول الظن واليقين وهو المراد

في تعريف الفقه فلا ايراد ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما بيننا والظن الخ لا يخلو عن كدر لانه مخالف

لكتب اللغة والاخرى ان يقول استعمال فيه استعمالا شايعا فلا باس بارادة هذا المعنى وبعضهم وهو الامام

صدر الشريعة جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط وعلى هذا يندفع الايراد ان

اما الاول فلانا نختار شقا ثالثا وهو ان المراد البعض المعين الذي هو القطعيات فلا ايراد واما الثاني فلان

اي عدم الانعكاس لثبوت ما ذكر

الفقه ح علم قطعي ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية كالقياس وخبر الواحد وهي كثيرة الا ترى

ان السنة المتواترة قليلة جدا وكذا الاجماعات القطعيات اقل القليل فان قلت انه يلتزم خروجها قال

والتزام ذلك التزام بلا ملزوم من مجوز ولعل وجهه ان الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه واقله انه لا

يصلح للمدح عليه وانما اعتبر ضرورة العمل واذ قد ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء علم انه قطعي ثم انهم

اي كون الفقه من باب الظنون

ثم انهم اذا لم يطلقوا الفقيه الا على من له ملكة الاستنباط على ان مقارنتها ايضا معتبرة في الفقه الممدوح والكلام
فيه وجعل العمل داخلا في تحديد هذا العلم اي الفقه كما ذهب اليه بعض مشايخنا وهو الامام فخر الاسلام رح
بعيد عن الصواب جدا لان الفقه احد انواع العلوم المدونة وايضا يلزم ان لا يكون الفقيه الفاسق
فقيها هذا واعلم انه ليس الكلام في ان الفقه في الاصطلاح ما هو فانه قليل الجدوى ولكل مصطلح
ان يصطلح على ما شاء فلا كلام على حد بل الكلام في ان الفقه الذي مدح في كلام الشارع والصحابة والتابعين
ما هو والحق مع الامام فخر الاسلام فان المدح لا يستحقه الفاسق فلا بد من اعتبار العمل ولا شناعة
في التزام كون الفاسق العارف بالاحكام بالادلة غير فقيه فلا بد من اعتبار العمل ولا شناعة كيف
ولم يعد احد الحجاج فقيها مع كونه عارفا بالاحكام هذا واعلم انه رحمه الله قال والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه
وانه ثلثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقانه بمعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها و
ضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه
الاوجه كان فقيها ثم افاد بعد نبذ من الكلام فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه من
وجه دون وجه فتحير المحصلون في فهمه فان اول الكلام يدل على ان الفقه هو المجموع وآخره يدل على ان العلم
فقط ايضا فقه بل العمل وحده وحرر صاحب الكشف ان الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزء له فالفقه مستعمل
فيه حقيقة قاصرة فهو فقه من وجه دون وجه ويمكن ان يكون مراده رح ان الفقه عبارة عن القدر
المشترك بين المجموع والعلم فالعلم المقارن للعمل على سبيل اليقين هو علم فقه مطلق اي فرد كامل والا و
ان لم يكن مقارنا له بان يكون علما فقط ولم يكن العالم عاملا به فهو فقه من وجه دون وجه اي فرد ناقص
وح لا بعد وحزازة في فقه الفاسق الفقيه من الفقه ولم يحتج الى الالتزام المذكور ومعرفة امثال الحجاج
الاحكام من الادلة غير ظاهر فلا يقوم دليلا ولا بعد في ممدوحية الفاسق من جهة العلم فانه ممدوح من وجه
قال ولما فرغ عن الحد باعتبار المعنى الاضافي اراد ان يشرع في حد المعنى اللقبي فقال واما حده لقبا
فهو علم بقواعد اي قضايا كلية يتعرف بها احوال افراد الموضوعات يتوصل بها الى استنباط المسائل
الفقهية عن دلائلها توصلا قريبا كما يتبادر من الباء فخرج الصرف والنحو بعض التوصل القريب ان يكون

هو اقع كبرى او ملازمة عند تطبيق الادلة ماخوذة من تلك القواعد كما مر وعلمت ايضا ان امثال الاجماع لا ينسخ
والقياس لا تخصص العام الغير المخصوص لها دخل في اخذ تلك الكبرى او الملازمة فلا يخرج عنه قيل حقايق اسماء
العلوم المدونة مسائلها المخصوصة او ادراكاتها فانها اخذت مسائل متناسبة بوجه فسمي بعلم وبوجه آخر سمي
بعلم آخر در بالسر ادراكاتها بذلك العلم ومسائل غير محمول بعضها على بعض ولا على المجموع فالعلوم مركبة من اجزاء
غير محمولة فالمفهومات التي تذكر في مقدمات لاجل البصيرة رسوم لا حدود بناء على ان المركب من
اجزاء غير محمولة كالعشرة لا جنس لها ولا فصل والا لزم تعدد الذاتي بل تعدد حقيقة المركب وفي المشهور انه لا يتم
الحد الا من الاجزاء المحمولة وبعض المحققين قرر الكلام بان حد العلم لا يصلح ان يكون مقدمة لان حده
عبارة عن العلم بالمسائل فلو كان مقدمة لزم خروجه ودخوله وتوقف الشيء على نفسه وهذا ايضا موقوف
على عدم كونه مركبا من الجنس والفصل ثم لقائل ان يقول المسائل ادراكات تصورية فان التصور يتعلق
بكل شيء والتصديق فيجوز ان يكون باعتبار العلم التصوري مقدمة وموقوفا عليه وباعتبار العلم التصديقي
مقصودا وموقوفا فلا اشكال وفيه ان هذا مبني على نظر اشرت اليه في السلم من ان الاجزاء المحمولة
مغايرة بالاعتبار لغير المحمولة فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله فيه واعلم ان هذا مبني عليه والكلام فاسد
لكن العلوم لكونها حقايق اعتبارية لا تركيب فيها الا من المسائل الغير المحمولة وليس لها جنس وفصل بالضرورة
الوجدانية الغير المكذوبة والمفهومات المذكورة في المقدمة ليست ماخوذة من المسائل بان يكون اذا
اخذت لا بشرط شيء كانت عين تلك المفهومات بالضرورة الوجدانية نعم يلزم على هذا التقدير
اتحاد التصور والتصديق بالحقيقة لان العلم بالحد علم تصوري والاذعان بها تصديق وقد تعلق بشيء
واحد وهو المسائل مع انهما نوعان متباينان تحقيقا عندهم تفكر اعلم ان هذا الايراد لم ينشأ من هذا بل وارد
على كل تقدير مبناه ان التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والعلم والمعلوم متحدان
بالذات فيلزم الاستحالة قطعا ولا يمكن الجواب عن هذا الا بعد انكار الاتحاد بين العلم والمعلوم وليس هذا
موضع كشف امثال هذه الاشكالات ثم اختلف في اسماء العلوم وكذا في اسماء الكتب ايضا فقيل
فقيل اسماء جنس موضوعة [illegible]

يزيد وينقص وربما يلوح من الشرح انها موضوعة للقليل والكثير بالوضع العام كوضع هذا وهو ظاهر
فان معاني تلك الاسامي كلية فلا علمية فالعلمية الجنسية تقديرية وما استدل به من انه يصح دخول اللام و
الاضافة وهما من علائم كونها اسماء اجناس فليس بشي لا لما قيل انه لا يدخل على اصول الفقه ولا
يصح اضافته وان دخل على احد جزئيه واضيف فانه لا كلام في خصوص هذا اللفظ ولا لما قيل
ايضا ان دخول اللام في كلام المولدين لانه وقع في كلام الله عز وجل بل لان الاعلام التي كان فيها معنى
الوصف دخول اللام عليه فصيح كالحسن والحسين وكذا الاضافة لادنى ملابسة مع بقاء العلمية كزيدنا اليوم الذي هو سيدنا
ودر جو مدد ده في كل هول من الاهوال وبعد التجريد يصح الاضافة بلا ريب نعم يصح الاستدلال بوقوع لفظ الفن
منصرفا وقيل ليست اسماء جنسية بل اعلام جنسية قلنا ثبت الاعلام الجنسية بالضرورة فانه وجد في بعض
الالفاظ علائم المعارف ولم يوجد التعريف بغير العلمية الجنسية كالعدل التقديري وليست الضرورة متحققة
هناك وما قيل في اثبات العلمية الجنسية ان المسائل الحاصلة في الاذهان الكثيرة يقال انها واحدة فدخل
في معناه التعيين والوحدة وليس شخصا فهو نوعي ففيه ان غاية ما لزم انه عرض لمعناه نوع وحدة وهو مسلم
بل المعنى كمال اسم جنس لكن لم يلزم انه داخل في الموضوع له حتى يكون معرفة وعلما وقيل ليست اسماء جنسية
ولا اعلاما لها بل اعلام شخصية لكون معانيها متشخصة اذ لو كان كليا لكان له افراد ولا يصلح للفردية ههنا
غير المسائل ولا تصدق عليها اذ لا يصدق الفقه على مسئلة مسئلة اقول وفيه انه منقوض بالبيت اذ يجري
فيه مقدمات الدليل اذ لو كان له افراد لكان الجدار والسقف ولا يصدق البيت عليه فيلزم العلمية ويرد عليه
والحل اي حل كلام القائل ان المعنى الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة في انفسها كما ينادي عليه قوله
نحو الاربعة وعلى هذا لا يظهر لذكر هذا التعميم فايدة والاولى ان يعمم هكذا سواء كانت تلك الاجزاء موافقة للكل
في الحقيقة كالاجزاء المقدارية كما في الماء او مختلفة كاجزاء الهيئة كالسكنجبين فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية
ولا نسلم انه لو كان لهذه المفاهيم افراد لكانت هي كل مسئلة بل مجموع مسائل متشخصة بتشخصات في اذهان
كثيرة فح لا شخصية فانصف ولما فرغ عن رسم العلم شرع في بيان الموضوع فقال وموضوعه الادلة الاربعة
اجمالا لا تفصيلا بل حال كونها مشتركة في الايصال الى حكم شرعي ولاجل هذا الاشتراك لم يتعدد علم الاصول

بنفسه وهو موضوع ثم لما كان موضوع الاصول الادلة لم يكن حجية شيء من الحجج من الاصول بالكلية اي علم هو فيه خلاف فمن زاعم
زعم انه من الفقه واشار اليه المصنف بقوله وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع والقياس من الفقه لان معنى حجيتها
انه يجب العمل بمقتضاها فقد اثبت الوجوب للعمل الذي هو فعل المكلف فدخلت في الفقه ففيه ان
هذا وجوب العمل فرع الحجية لا نفسها وكان الكلام في ان اثبات الحجية في اي علم هو وليس من الفقه البتة
على ان جواز العمل ايضا من ثمراتها فلا يصح دعوى وجوب العمل عموما ولعله انما ذكر وجوب العمل مثلا ولا يغفر
هذا ما عن المحقق للقائل كما لا يخفى ومن زاعم زعم انها ليست من علم واليه اشار بقوله ومن قال ليست مسئلة من علم اصلا لانها ضرورية
دينية والضروريات لا تثبت في علم اصلا فقد بعد عن الحق لانه وان سلم انها ضرورية انا فلا نسلم انها ضرورية
لنا فلا بد من البحث عن لميتها قال واقف اسرار الاصول والفروع ان في نقل المصنف اضطرابا فانه نقل في
كتاب اخر له ان القياس على تقدير كونه فعلا من الفقه واما الكلام عبارة عن المساواة المعتبرة شرعا فحجيته غير ضرورية
دينية كما سيصرح في السنة ان حجيتها ضرورية دينية وايضا لا وجه يظهر للمنع المرموز بقوله وان سلم انا دمن
فذهب ذهب المصنف الى انها من الكلام وهو المختار واشار اليه بقوله بل الحق انه من الكلام كحجية الكتاب والسنة
فانها قلت فيما ذا تذكر في الاصول اجاب لكن تعرض الاصولي لحجيتهما فقط دون اخويها لانهما كثر فيهما الشغب
من المحققين الخوارج والروافض خذلهما الله تعالى اما حجيتهما اي الكتاب والسنة فمتفق عليه عند الامة
ممن يدعي التدين كافة فلا حاجة الى الذكر وفي موضوعية الاحكام مع الادلة خلاف فذهب صاحب
الاحكام من الحنفية وصدر الشريعة منا الى انهما موضوعان لانه يبحث عن احوالهما ولا الجاء
الى الاستطراد والمشهور ان الموضوع الادلة فحسب والاحكام خارجة واختاره المصنف وقال والحق
لا يؤخذ موضوعا وانما الغرض من البحث عن الاحكام التصوير والتنويع فقط لا بيان عوارضه الذاتية
بالذات ليثبت انواعها اي انواع الحكم بانواع الادلة وما من علم الا ويذكر فيه الاشياء استطرادا
تتميما وترتيبا فلا باس بكون مباحث الاحكام كذلك ولما فرغ عن بيان الموضوع شرع في الامر الثالث
الذي هو الغاية وقال وفايدته معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة على الوجه الذي بينا وهي اي معرفة الاحكام
وسيلة الى الفوز بالسعادة الابدية **المقالة الاولى في المبادي الكلامية** ومنها

ومنها المبادي المنطقية لانهم اي المتاخرين منهم جعلوه جزءا من الكلام وانما جعلوه جزءا منه لان المقصود بالذات
في الكلام تحصيل اعتقاد الوحدانية والصفات والنبوات والمعاد ونحوها التي تورث العقائد عنها
السعادة العظيمة لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال العقلي والسمعي ولا بد للاستدلال من مقدمات
عقلية كمباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وكذا لا بد من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات
للمطالب وهي المباحث المنطقية فجعلوا الموضوع الكلام الموجود المطلق اي اعم الاشياء وبحثوا عن عوارضها
من حيث انها موجبة للعقايد الدينية او وسيلة اليها فدخل المنطق بهذا الوجه وقد فرغنا عنها اي
المبادي الكلامية في السلم والافادات والآن نذكر طرفا ضروريا له حاجة شديدة وهي عدة مسائل
منها النظر وهو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول واجب كونها من الكلام غير ظاهر بل الموضوع الفعل النفسي للمكلف
المحمول الوجوب فهو من الفقه ان عمم والا فمن التصوف الا ان يقال لا منافاة بين هذا وبين كونها من
الكلام فان المقصود بما يكون من حيث انه وسيلة الى معرفة الله تعالى في كلامي والكان المقصود نفس معرفة
حال النظر من الوجوب والحرمة فمن الفقه بل التصوف لانه مقدمة للواجب الذي هو المعرفة الالهية
مقدمة الواجب واجب هذا انما يفيد الوجوب بالنظر الى قواصر العقول كامثالنا واما من لهم نور من
الله فينكشف عليهم حقيقة الامر بديهة فلا يحتاجون الى النظر كما حكي عن خليفة رسول الله صلعم ابي بكر الصديق
انه آمن بنفس بصيرته ولم يحتج الى ظهور المعجزة ومنها البسيط لا يكون كاسبا لشيء من المركب والبسيط
لانه لا يقبل الحمل اي الحركة الثانية ولا يكون مكتسبا بكنهه لان العارض لا يفيد الكنه ولا ذاتي له ومنها الماهية
المطلقة اي لا بشرط شيء موجودة بعين وجود الاشخاص لا فرق بينهما الا بالاشتراك والتعيين والا
لم تكن موجودة لكان لكل قطرة من الماء حقيقة على حدة لانه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون في قطرات
حقيقة مشتركة وقد تقرر تماثل الجواهر فالقائل به وفيه ما فيه لانه ان اريد بتماثل الجواهر الاشتراك
في الاوصاف والعوارض فمسلم لكن لا ينافي تخالف الحقيقة وان اريد الاتفاق في الحقيقة فالتماثل
لم يثبت بعد ومن ادعى فعليه البيان اقول في اثبات التماثل على طور الحكمة لا الكلام ان الجزء الذي في الجهات
لانه لو كان الجزء حقا فليكن زاوية قائمة كل ضلع منها جزءان فالوتر لا يكون باليماري القاضي

بان الوتر اقصر من الضلعين ومقدار الضلعين ههنا ثلثة اجزاء لكون الواحد مشتركا ولا يكون اثنين ايضا بالوجه

الحاكم بان مربع الوتر مساو لمربعي الضلعين ومربعا الضلعين ههنا ثمانية ومربع الاثنين اربعة وبوجه آخر لو

كان الوتر اثنين لكان مساويا لواحد من الضلعين ويكون الزاويتان اللتان الوتران لهما متساويتين بالمأمونية

فيلزم ان يكون في مثلث زاويتان قائمتان هف واذا بطل كون الوتر ثلثة اجزاء او جزئين تعين

الشق الثالث اشار اليه بقوله بل بينهما اي بين الثلثة والاثنين فبطل الجزء فثبت الاتصال كما قرر

في موضعه من بطلان التركيب من اجزاء غير متناهية وح فنقول المتصل قابل للقسمة الى جزئين متماثلين متوافقين

في الحقيقة فلزم الاتحاد حقيقة لان المتباينين في الحقيقة لا يتصلان حقيقة بل يتماسان لان الاتصال يقتضي

وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يأباهما كما قال ابن سينا صاحب كتاب الشفا في الحكمة فانهم

ان هذا الخ عزيز ربما اشكل فيه لان الانفصال يعدم ذات الاتصال ويحدث موجودان آخران لكن

كتم العدم فح لقائل ان يقول يجوز ان يكون المتصل الواحد هوية واحدة شخصية والاتصالية حقيقتها

وبعد طريان الانفصال يحدث حقيقتان اخريان ومن هذا لا يلزم الاتصال بين الامور المتخالفة بالحقيقة

هذا العلة مكابرة عند الحس الصائب فان الانفصال والانكار اعلاما وايجاد الكل لا يحدث بعد الفصل الا الاجسام

الموافقة للكل في الحقيقة ضرورة والانكار ذلك مكابرة ايضا نحن لا نحتاج في تقرير الكلام الى الانقسام الكلي بل

يكفي الوهمي الذي هو غير معدوم كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة ومنها المعرف ما منع الوالج اي الداخل من الخروج

والخارج من الولوج وهذا ليس تعريفا للمعرف والا يلزم عدم الاطراد لصدقه على كل ما هو للشيء بل بيان

لحكم المعرف فيجب الطرد اي صدق قضية كلية موضوعها المعرف ومحمولها المعرف والعكس اي كلما صدق

عليه المعرف صدق عليه المعرف واعلم ان التعريف ليس فيه الا التصوير محض لا يصلح لان يعترض عليه

اصلا بنوع من انواع الاعتراض لكن ههنا دعاوى ضمنية فيتوجه اليه الاعتراضات من المعارضة والنقض و

المنع واما المعارضة فلا تصح باقامة الدليل على بطلانه فانه ما اقام المعرف دليلا على صحته فيؤول الى النقض

وانما تصح باحداث معرف آخر فهذا لا يصح الا في التحديد وليس لهذا كثير نفع واما المنع فان كان مجردا فلا ينفع

وان كان مع الشاهد فيؤول الى النقض ولذا قال وجميع الايرادات على التعريف نقوض ودعاوى فلا بد للمورد

للمورد من اقامة الدليل ويكفي في جوابها المنع وهو ان المعرف حقيقة الكلي بالذاتيات هذا بخلاف الاصطلاح
المشتهر في المنطق فان الحقيقي عندهم مقابل اللفظي ويتناول الحد والرسم وربما يطلق على ما بحسب الحقيقة وهو
ما يكون المقصود منه الوصول الى حقيقة المعرف الموجود ورسم الكلي باللوازم الخارجة عن حقايق الموجودات
ولفظي الكلي بلفظ اشهر مرادف ففيه احضار ما كان حاصلا وقد اخذ في اللفظي الاعم والذاتي ما فيه
يكون داخلا في فهم الذات وقيل الذاتي ما لا يعلل وينتقض بالامكان فانه عرضي للممكن مع انه يصدق
عليه انه لا يعلل اذ لا امكان بالغير واورد لابطال الاكتساب بالتعريفات ان تعريف الشيء اما بنفس
ماهيته او مؤلف من اجزائها او من العوارض وتعريف الماهية بنفسها او اجزائها تحصيل الحاصل فيكونان
باطلين اما على الاول فظ واما على الثاني فلان نفس الشيء عبارة عن جميع الاجزاء والعوارض خارجة
عن ماهية الشيء فلا يحصل بها الحقيقة فبطل اقسام التعريفات باسرها فبطل الاكتساب بالتعريفات
والجواب انا نختار ان المعرف مؤلف من الاجزاء ونقول التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا
اذا رتبت وقيدت فهذا المجموع المفصل هو الحد الموصل الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع
الاجزاء ايضا لكن على الاجمال وهو المحدود فالفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فهناك تحصيل امر
لم يكن حاصلا قبل الكسب وهو الاجمال فتدبر وههنا كلام طويل لا يسعه المقام وان شئت الاطلاع
عليه فارجع الى شرح السلم وحواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ولما فرغ عن
المعرف شرع في الدليل فقال ثم الدليل في اصطلاحنا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبري كالعالم وهو الاصغر باصطلاح المنطق وقد يخص بالقطعي فالدليل على هذا ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قطعي ويسمى الظني الامارة اي ما يمكن التوصل فيه الى خبري ظني امارة
ثم شرع في بيان طريق النظر فقال والانتاج مبني على التثليث اذ لا بد للمطلوب من الطرفين ولا يكفيان
بل [لابد] من واسطة بينهما فوجبت المقدمتان ومن ههنا اي من اجل ان الانتاج موقوف
على المقدمتين قال المنطقي هو اي الدليل قول اي قضيتان اطلاقا للاعم على الاخص يكون عنه
قول آخر اي قضية اخرى وهو يتناول القياس والاستقراء والتمثيل وقياس المساواة وغيرها

مما فيه لزوم بواسطة مقدمة اجنبية وقد يقال الدليل قول مؤلف من قولين يستلزم لذاته قولا اخر فيختص
بالقياس قال ان المنطق الاستقراء والتمثيل لا يلزم منهما شيء وفيه نظر ظاهر لان مثال التمثيل والقياس
واحد فان حاصل التمثيل ان علة هذا الحكم موجودة في مادة اخرى فيلزم قطعا وجوب وجود الحكم
لو سلم كما ان القياس لا يلزم منه شيء الا اذا سلم مقدماته وانما يجري الظنية فيه لاجل ظنية المقدمات كما
في القياس الخطابي فالاولى ان لا يخرج وله اي القياس خمس صور قريبة انتاجا واما غير القريبة فكثيرة
كالشكل الرابع وصور القياس الاقتراني الشرطي ولا يحتاج اليها في الاكثر الاولى ان يعلم حكم ايجابا كان
او سلبا لكل افراد شيء موضوع هذا حاصل الكبرى ثم يعلم ثبوته اي ثبوت هذا الشيء الموضوع للاخر الموضوع
كلا او بعضا اي لكل فرد منه او بعضه هذا حاصل الصغرى فيلزم منهما ثبوت ذلك الحكم للاخر ايجابا
او سلبا كذلك بالنظر فلابد من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وما في التحرير من انه لابد للصغرى من
الايجاب الا في صورة مساواة طرفي الكبرى يكفي سلب الصغرى فان السلب عن احد المتساويين
يستلزم السلب عن الاخر فليس بشيء لان هذا الانتاج ليس لذاته بل بملاحظة ان حكم المتساويين
واحد وهذه مقدمة اجنبية وهذا انما يرد عليه لو كان قيد بقيد لذاته والا لا ورد عليه ان القياس
المركب من سالبة صغرى وموجبة سالبة الموضوع كبرى ينتج مع انتفاء ايجاب الصغرى كقولنا
آ ليس ب وكل ما ليس ب ج ينتج آ ج والجواب ان السلب من حيث هو رفع المحض وعقد الوضع
في الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت بالامكان وبالاطلاق لان معنى القضية ان ما صدق عليه
العنوان كذا وليس كذا فان لاحظته ايها الموجود هذا في الصغرى ايضا فلا سلب بل ايجاب سلب و
صارت الصغرى معدولة او سالبة المحمول والا لاحظت الثبوت ايها الموجود فلا اندراج للاصغر
تحت الاوسط وليس الا بملاحظة مقدمة اجنبية فافهم والصورة الثانية ان يعلم حكم لكل افراد شيء
هذا حاصل الكبرى ويعلم مقابله اي مقابل ذلك الحكم ايجابا كان او سلبا للاخر كله او بعضه هذا حاصل
الصغرى فيعلم منه سلب ذلك الشيء عن الاخر كذلك كلا او بعضا بتامل فانه بعكس الكبرى يرتد الى
الاول والحق ان انتاج هذه الصورة ايضا ضروري لان الحكمين المتقابلين لا يكونان لامر واحد فلابد

فلابد من مغايرة ذاتي الاصغر والاكبر فيصدق سلب الاكبر عن ذات الاصغر بالنظر وهو موضع استشباع الكلام مقام
آخر وما في المختصر ان لا انتاج الا بالاول لان الصور الباقية ترتد اليه بالعكس فهي دايرة مع الاولى وجودا وعدما
فادعاء من غير دليل كيف لا والنتيجة لازمة لكليهما لان اللزوم للمقدمة اجنبية بل بالذات يجوز ان يكون
مع متعدد والدوران مع الاول وجودا وعدما لا ينافيه اي لا ينافي اللزوم للمقدمة اجنبية والصورة
الثالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث موضوع واحدهما اي احد الحكمين كلي فيعلم التقاؤهما فيه اي يعلم التقاء
ذينك الامرين الثابتين لثالث في هذا الثالث فيلزم ثبوت واحد من الامرين لبعض الآخر او يعلم ثبوت
امر لهذا اي لثالث مع عدم ثبوت الآخر لذلك الثالث فيعلم عدم التقائهما فيه فيلزم صدق سلب هذا الآخر
عن بعض الامر الاول فلا يكون اللازم الا جزئيا موجبا او سالبا كما يظهر بادنى تامل والصورة الرابعة ان
يثبت الملازمة بين امرين فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي والا لزم وجود المقدم من غير وجود التالي
فلا لزوم بينهما هف ولا عكس اي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية اللازم فلا يلزم من تحقق
تحقق الملزوم الاخص والرفع بالعكس اي ينتج رفع التالي رفع المقدم والا لزم تخلف الملزوم عن اللازم
فلا لزوم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي لجواز اخصية الملزوم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع لازمه الاعم
واورد منع استلزام الرفع الرفع اي منع استلزام رفع اللازم رفع الملزوم لجواز استحالة انتفاء اللازم
فاذا وقع هذا الانتفاء المحال جاز عدم بقاء اللزوم وكيف لا والمحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم
على هذا التقدير اقول في الجواب اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير لان اللزوم
هنالك فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فيه فهذا المنع يرجع الى منع صدق اللزوم
وقد فرض هف فتدبر وفيه انه قد تقرر في المنطق ان المعتبر في كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة
الاجتماع مع المقدم ويجوز ان يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية وايضا
قد بين في زبر المتاخرين الشرطية الجزئية مع الاستثناء الكلي ينتج الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتوجه
الجواب المذكور فالصواب في الجواب ان كلامنا فيما اذا كان الملازمة والاستثناء صادقين فمع تجويز
استحالة انتفاء اللازم يرجع الى منع صدق الاستثناء فلا يصح هذا والله اعلم والصورة الخامسة صورة

الا استثنائي منفصلة وهي ان يعلم ههنا منافاة بينهما اما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما فيلزم النتائج بحسبها فنقول
اما اذا كان المنافاة في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الآخر والا لزم صدقهما ولا عكس لجواز ارتفاعهما
وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الآخر والا كذبا معا لا وضع كل رفع الآخر لجواز اجتماعهما في الصدق
وفي الثالث ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر مسئلة النظر مفيد للعلم بالضرورة
الفرقة المكذوبة السمنية نفوا افادة النظر العلم مطلقا قائلين بان لا علم الا بالحس وهذه زيادة في حجتهم ذكرها في شبهتهم
لان الجزم قد يكون جهلا وهو اي الجهل مثل العلم فبما ذا يعلم ان الحاصل بعده اي النظر علم لا جهل ويجاب
اولا بان هذا جار في المحسوسات ايضا فان الجزم الحاصل بعد الحس قد يكون جهلا فلا يفيد الحس العلم ايضا
وثانيا بانه يتميز بالعوارض فان البديهة الغير المكذوبة حاكمة بان الحاصل بعد النظر الصحيح علم لا جهل اقول فيه
انه بماذا يعلم انه اي هذا النظر الذي ادعيتم صحته نظر صحيح فان الاحتمال اي احتمال عدم الصحة قائم من الجانب
الآخر المقاطع مثلا بمثال فلا يعلم صحة هذا النظر ابدا فان قلت لم لا يجوز ان يعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات يعلم
به قال والحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو اي العلم الجزئي لا يكون كاسبا فلا يحصل به علم اصلا واعلم ان هذا الايراد
ليس بشيء فان للمجيب ان يقول يجوز ان يحصل العلم بصحة النظر بالنظر او بالكسب عن مقدمات معلومة بالضرورة البديهة
وقيام الاحتمال بعد حكم الضرورة ممنوع فتدبر وانصف والحق لا يتجاوز عنه بل الحق في الجواب منع التماثل
بين العلم والجهل بل هما نوعان متباينان كما هو مذهبنا فتدبر وهذا ايضا غير واف قال بعضهم صاحب الشبهة من
التماثل الناشية بحيث لا يتميزان في اول الامر وهما كذلك لان الجزم ربما يكون علما وربما يكون جهلا فلا يتميزان
في اول الامر فتمت الشبهة كما كانت فافهم وانصف مسئلة قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان الافادة اي
افادة النظر الصحيح العلم بالعادة اي بجري عادة الله تعالى بان يحدث العلم عقيب النظر اذ لا مؤثر في الموجود
عنده الا الله تعالى كما نطقت به الشريعة الحقة بحيث لا مساغ للارتياب فيه فالمؤثر في وجود العلم هو الله تعالى
بلا وجوب منه تعالى على زعم الاشعري ولا علية فبالعادة ولم يرد ان الوجود من وجوب ترجيح بل ترجح احد من غير مرجح
وقال المعتزلة انه اي حصول العلم بعد النظر بالتوليد فان الناظر يخلق النظر فيتولد منه فعل آخر من غير صنع الله تعالى عقيبه
كحركة المفتاح عند حركة اليد وهذا راي باطل لا ينبغي للمسلم ان يلتفت اليه وقال الحكماء انه اي حصول العلم بعده بالاعداد

بالاعداد فانه اى النظر يعد الذهن اعدادا تاما فاذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد يفيض عليه النتيجة
من مبدا الفيض وجوبا منه فان الوجه بلا وجوب بط فعلى هذا النظر علة معدة لحصول العلم واختار الامام
فخر الدين الرازي من الاشعرية انه اى حصول العلم واجب عقيبه اى عقيب النظر بان جرى عادته
بايجاب وجود العلم واحالة عدمه بخلاف الاشعرى فانه لا يقول بالوجوب اصلا ولا دخل للنظر في هذا
الايجاب بل هو والنظر معلولان له سبحانه وايجابه بخلاف قول الفلاسفة وان لم يكن حصول العلم
واجبا منه ابتداء حتى لا يحتاج الى النظر عند كون هذا العلم غير متولد منه اى من النظر بان يكون الموثر قدرة العبد
بواسطة النظر لانه ليس لقدرة العبد تاثير كما ظهر من الشرع الحق ظهور الشمس في نصف النهار وبما قررنا
ظهر لك الفرق بين هذا القول والاقوال السابقة فلا تلتفت الى ما قيل هذا لا محصل له الا بالارجاع
الى احد الاقوال السابقة قال المص وهذا اشبه بالصواب فان حاصله هذا يرجع الى اللزوم ولزوم بعض
الاشياء للبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر غير معقول وكذا ثبوت الكلية بدون
الاعظمية غير معقول وكذلك وجود هيئة الشكل الاول واستلزامه تفطن الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير معقول
المقالة الثانية في الاحكام وفيها ابواب اربعة لان الايجاب المتعلقة به اما متعلقة بالحاكم او
الحكم نفسه او المحكوم فيه او المحكوم عليه الباب الاول في الحاكم مسئلة لا حكم الا من الله تعالى باجماع الامة
لا كما في كتب بعض المشايخ ان هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم العقل فان هذا مما لا يجترى عليه احد ممن يدعى
الاسلام بل انما يقولون ان العقل معرف لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع ام لا وهذا ما
توارث عن الاكابر يحكى ايضا ثم انه لا بد لحكم الله تعالى من صفة حسن او قبح في فعل لكن النزاع في انهما عقليان
او شرعيان ولما كان لهما معان والنزاع في واحد اراد المص ان يشير اليه ويعين محل النزاع فقال لا نزاع
لاحد من العقلاء في ان الفعل حسن او قبيح عقلا بالحسن والقبح العقليين بمعنى صفة الكمال والنقصان فانهما
عقليان بهذا المعنى عند الكافة كما يقال العلم حسن والجهل قبيح او اللذين بمعنى ملائمة الغرض الدنيوى ومنافرته
وهما ايضا عقليان كما يقال موافقة السلطان الظالم حسن ومخالفته قبيحة بل النزاع انما هو في حسن الفعل وقبحه
بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه للمتصف به ومقابليهما اى استحقاق ذمه تعالى وعقابه للمتصف به فعند

الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري احمد وهو من جملة اهل السنة ايضا شرعي اي
بجعله متصفا اياه بهما فقط لا غير من غير حكمة وصلوح للفعل فما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح
ولو انعكس الامر اي امر الشارع لانعكس الامر اي امر الحسن والقبح فيصير ما كان حسنا قبيحا وبالعكس
وعندنا معشر الماتريدية والصوفية الكرام من معظم اهل السنة والجماعة وعند المعتزلة عقلي اي لا
يتوقف على الشرع لكن عندنا من متاخري الماتريدية لا يستلزم هذا الحسن والقبح حكما من الله تعالى
في العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح فالحاكم هو الله تعالى والكاشف
هو الشرع فما لم يحكم الله تعالى بارسال الرسل وانزال الخطاب ليس هناك حكم اصلا فلا يعاقب بترك
الاحكام في زمان الفترة ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة في تعلق التكليف فالكافر الذي لم يبلغه
الدعوة غير مكلف بالايمان ايضا ولا يواخذ بكفره في الآخرة وهذا الرأي بخلاف رأي المعتزلة والامامية من
الرافضية خذلهم الله تعالى والكرامية والبراهمة قتلهم الله تعالى فانه اي كلا من الحسن والقبح عندهم يوجب الحكم
من الله تعالى اذ هو الحاكم لا غير فلولا الشرع بما هو شرع بان فرض عدم ارسال الرسل وكانت الافعال
بايجاد الله تعالى لوجبت الاحكام على حسب ما فصلت الآن في الشريعة الحقة واعلم ان المراد بالحكم في هذا النزاع
اشتغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع ان في ذمته الفعل او الكف جزما وهذا لا يستدعي خطابا و
لا كلاما ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والقبح ليسا الا الصلوح والاستعداد
لحصول الثواب والعقاب واما انه تعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال
الذمة بالفعل او الكف فلا فاذن يصلح هذا محلا للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين وبما قررنا
يندفع ان هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح فانه ان اريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل
ورود الشرع فكيف يتأتى قول المعتزلة وان اريد كون الفعل مناطا للثواب والعقاب فبعد تسليم
حسن الفعل وقبحه لا يتأتى انكاره فح لا نزاع الا في اللفظ فمن قال بتعلق الحكم قبل الشرع اراد الثاني ومن
نفاه نفاه بمعنى الخطاب فتفكر وانصف وكل الامور الى علام السرائر ثم ان اردت ان يفصل قول المعتزلة
فنقول قالوا انه ان من كل حسن الفعل وقبحه ما هو ضروري لا يحتاج الى النظر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب

الكذب الضار قيل في حواشي ميرزاجان لا يدرك هذا الحسن والقبح الا بعد درك الآخرة وامر الآخرة سمعي
لا يستقل العقل بدركه فكيف يحكم بالثواب آجلا المتوقف على ما لا يدرك بالعقل فلا يدرك الحسن
والقبح عقلا اصلا فضلا عن كونه ضروريا اقول في الجواب العدل واجب عقلا عندهم فيجب المجازاة فلابد
من دار الجزاء سوى هذه الدار الدنيا وذلك اي ثبوت دار الجزاء مطلقا كاف لحكم العقل بالثواب
والعقاب فيها والكلام خصوص المعاد الجسماني سمعيا فان اريد بامر الآخرة مطلق دار الجزاء سوى الدنيا
فكونه سمعيا ممنوع كما ظهر ولذا قالت الفلاسفة به ايضا مع انكارهم الحشر على ما هو المشهور وان اريد خصوص
المعاد الجسماني فنسلم انه سمعي لكنه لا يضر لكفاية مطلق دار الجزاء على انه يمكن لو تحقق امر الآخرة لتحقق الثواب
والعقاب كاف في حكم العقل بالحسن او القبح ضرورة فتدبر فان الجواب هو الاول وهذا توجيه
من غير رضا القائل ولو اسقط حرف حديث وجوب العدل واكتفى بمنع كون مطلق دار الجزاء سمعيا
ليكون جوابا عنه لو اورد على بعض الحنفية القائلين بوجوب الايمان بالعقل قبل ورود الشرع
لكان اولى فتفكر ومنه ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع فانهما يعرفان بالتامل ومنه
ما لا يدرك اصلا الا بالشرع كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا سبيل للعقل
اليه الى معرفته لكن الشرع اذ قد حكم على هذا الوجه كشف عن حسن وقبح ذاتيين لانه لما لم يكن جعل
الشارع الا بحسب حكم باعطاء شيء ما يصلح له علم ان في صوم آخر رمضان صلوحا للثواب وفي
صوم اول شوال صلوحا للعقاب فمن هذا الوجه كشف الشارع فلا يرد ما في الحاشية ان هذا تعجب
فان العقل يحكم بعدم الفرق الا بجعل الشارع وغاية ما يقال ان الواجب لقهر النفس هو الصوم
مطلقا واما خصوص شهر رمضان فلفضائل فيه كنزول القرآن وغيره واذا كان الشهر محلا يكون
اول الشوال منتهيا ومنتهى الشيء خارج عنه فلزم قبح صومه وهذا الجواب غير واف اما اولا فانه
لو تم لظهر فانه يلزم منه ادراك العقل للحسن والقبح واما ثانيا فلان غاية ما لزم عدم وجوب
صوم اول شوال والمقصود كان هو التحريم فتدبر ثم اختلفوا فيما بينهم فقال القدماء منهم الحسن والقبح
كلاهما لذات الفعل وقال المتأخرون لا بل كلاهما لصفة حقيقية توجبهما اي كلا من الحسن والقبح

فيهما اي الافعال الحسن والقبح وقال قوم لصفة حقيقية في القبح فقط دون الحسن والحسن عدم القبح
فلا يناط بصفة حقيقية ونقل عن العلامة لا يظهر لهذا القول سبب صحيح والجبائي قال ليس الحسن والقبح
صفة حقيقية بل اعتبارات ووجوه والحق عندنا معشر اهل السنة من الصوفية والماتريدية الاطلاق
الاعم من كونهما لذات الافعال او صفة او لوجوه واعتبارات كما سينكشف لك فلا يرد النسخ علينا لانه
لما جاز ان يحدث الحسن لصفة ووجوه واعتبارات فعند بطلانها يبطل الحسن ويتغير واما المعتزلة
القائلون بكونهما لذات الافعال لا يصح عندهم بطلان الحسن فيرد النسخ عليهم وسيجيء الدفع عن رايهم الذي الشارة اليه
واجيب من قبلهم ان الخصوصيات التي كانت في اول الزمان معتبرة في كمال الحسن والقبح فالفعل
كان في الزمان الاول مع خصوصيات فيها كان حسنا واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون
قبيحا حراما فيصح النسخ ولا يخفى انه ح قليل الجدوى او مآل الى قول الجبائي ثم من الحنفية من قال ان
العقل قد يستقل في ادراك بعض احكامه تعالى فاوجب هذا البعض الايمان وحرم الكفر وكلما لا يليق
بجنابه تعالى على كل احد بلغه دعوة رسول ام لا حتى على الصبي العاقل هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم
الهدى ابي المنصور الماتريدي والامام فخر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره
وروي عن الامام الهمام ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل على ثبوت الوحدانية بحيث
لا مجال للعاقل ان يرتاب فيه ومن ارتاب فيها فلسوء فهمه وعدم تدبرها لا لريب فيه ومن
الروايات يستند ذلك البعض اقول في كشف معنى هذه الرواية لعل المراد لا عذر بعد مضي مدة
التامل فانه اي التامل بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب وتلك المدة مختلفة لا يمكن تحديدها
لان العقول متفاوتة في الفهم فلا ينضبط في حد اعلم ان هذا التوجيه اشار اليه الامام فخر الاسلام
حيث قال ومعنى قولنا انه لا يكلف بالعقل نريد به اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب
لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة على نحو ما قال ابو حنيفة في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة
لا يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة فلا بد ان يزداد رشدا وليس على الحد في هذا الباب
دليل قاطع وفي شرح اصوله لان ادراك مدة التامل في حق الجاهل تنبيه القلب بمنزلة الدعوة

الدعوة وفيه ايضا اي لا عذر له بعد الامهال لا في ابتداء العقاب وفرع فخر الاسلام على هذا التوجيه ان من لم
تبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيئا من الكفر والايمان في ابتداء العقاب كان معذورا لانه لم يمض عليه مدة
التامل ولو اعتقد كفرا لم يكن معذورا لان اعتقاده جانب يدل دلالة واضحة على انه ترك
الايمان مع القدرة على تحصيله بالتامل وانه تامل فاختار الكفر ثم اعلم انه لا فرق بين قول هولاء
الكرام وقول المعتزلة فانهم كانوا قائلين ان حسن بعض الاشياء مما يدرك بالعقل ولا يتوقف
على البعثة وهولاء الكرام ايضا قالوا بذلك فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من
الاحكام والظاهر من كلماتهم ان ذلك البعض هو الايمان والشكر ونحوهما وعند المعتزلة كثير ويفهم من
كلام الامام فخر الاسلام ان حاصل النزاع بيننا وبينهم ان العقل عندهم علة موجبة للحكم
وعند الاشعرية مهدرة لا اعتبار لها وعندنا لا هذا ولا ذاك بل العقل يوجب عقليته واهلية
الحكم وتعلق الحكم من العليم الخبير والنزاع بهذا لا يليق ان يقع من اهل الاسلام لما ان اجماع
المسلمين على ان لا حكم الا من الله نعم فخرج حاصل البحث ان ههنا ثلثة اقوال الاول مذهب الاشعرية
ان الحسن والقبح في الافعال شرعي وكذلك الحكم الثاني انهما عقليان وهما مناطان لتعلق الحكم فاذا ادرك
في بعض الافعال كالايمان والكفر والشكر والكفران يتعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد وهو مذهب هولاء
الكرام والمعتزلة الا انه عندنا لا يجب العقوبة بحسب القبح العقلي كما لا يجب بعد ورود الشرع
لاحتمال العفو بخلاف هولاء بناء على وجوب العدل عندهم بمعنى ايصال الثواب الى من اتى بالحسنات
وايصال العقاب الى من اتى بالقبائح الثالث ان الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين
للحكم ولا كاشفين عن تعلقه بذمة العبد وهو مختار الشيخ ابن الهمام صاحب التحرير وتبعه المص
ورايت في بعض الكتب انه وجدت مشايخ الذين لاقيتهم قائلين مثل قول الاشعرية
ومما حررنا من المذهب يتفرع عليه مسئلة البالغ في شاهق الجبال الذي لم تبلغه الدعوة
فعند المعتزلة مواخذ بترك الحسنات وفعل القبائح ومثاب بالحسنات وعند هولاء المشايخ
يواخذ باتيان الكفر مطلقا وبترك الايمان عند مضي مدة التامل والمواخذة بترك ما سوى

الايمان وامثاله من الشكر لم يعلم حالها برواية صريحة بانهم هل يعذرون بعدم دركهم اياها بالدلائل ام لا
وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام رح لا يؤاخذون ولو اتوا بالشرك العياذ بالله ثم اعلم ان
مسئلة الحسن والقبح وكذا استلزامهما للحكم يمكن ان يكون كلامية راجعة الى ان الله تعالى لا يحكم الا بما
فيه حسن او قبح وان حكم الله من وجههما وان يكون اصولية راجعة الى ان الامر الالهي يدل على الحسن
اقتضاء والنهي الالهي يدل على القبح كذلك وان يكون فقهية راجعة الى ان الفعل الواجب يكون
حسنا والحرام قبيحا فقد بان ان الاولى ان يرد في المقاصد دون المبادي لنا في اثبات نفس الحسن
والقبح العقليين اعم من استلزامهما الحكم اولا انه لو كانا شرعيين لكانت الصلوة والزنا متساويين
في نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل احدهما واجبة والآخر حراما ليس اولى من العكس وهو ترجيح
من غير مرجح مناف لحكمة الامر وهو حكيم البتة وقطعا لنا فيه ثانيا لو كانا شرعيين لكان ارسال الرسل
بلاء وفتنة لا رحمة لانهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم صحة مؤاخذة لشيء مما يستلذونه الآن
ثم بعد مجيء الرسل صاروا ببعض تلك الافاعيل في عذاب ابدي فاي فائدة في ارسال الرسل الا التضييق
وتعذيب عباده فصار بلاء محضا لا انه رحمة يمن الله تعالى به على عباده في كثير من مواضع
تنزيله واعلم ان هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على ان وجوب الايمان
وحرمة الكفر ايضا عقلي لانه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذورا لكان بعثة الرسل في حقه بلاء
هذا ظاهر جدا فافهم ولنا فيه ثالثا ان حسن الاحسان وقبح مقابلته اي الاحسان بالاساءة مما
اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بارسال الرسل كالبراهمة فلولا انه ذاتي اي غير متوقف على الشرع
لم يكن كذلك اي مما اتفق عليه والجواب بانه يمنع كون الاتفاق لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز
ان يكون حكمهم بهما لمصلحة عامة لا يضرنا الآن رعاية المصلحة العامة ح حسن بالضرورة والا
لما صار الاحسان لاجلها حسنا وانما يضرنا لو ادعينا انه اي الحسن لذات الفعل وليس كذلك بل
المدعى عدم التوقف على الشرع سواء كان بالذات او بالوصف ومنع الاتفاق على انه مناط
حكمه نعم اي التقريب غير تام لانه لا اتفاق على كونهما مناطا للحكم لا سيما هذا المنع فانا نقول باستلزامه

باستلزامه حكما منه تعالى بل ذلك بالسمع ولم يورد الدليل الا لاثبات نفس عقلية الحسن والقبح ولنا رابعا ما اورده
مغير الاسلوب اشارة الى التمريض بقوله استدل بانه اذا استوى الصدق والكذب في المقصد آثر
العقلاء الصدق فلولا ان حسنه ذاتي لما آثر وفيه انه ان اراد الاستواء في المقصد مع حصول جميع الاغراض
وموافقة الجبلة فنقول لا استواء في نفس الامر لان لكل منهما لوازم وعوارض متغايرة فهو تقدير مستحيل
فيمنع الايثار على ذلك التقدير وان اراد الاستواء في مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون
الايثار لمرجح آخر ولا اقل ان يكون ذلك هو الاعتياد وبما قررنا ظهر لك اندفاع انه لا توجه له بالدليل فانه
انما اخذ الاستواء نظرا الى المقصد دون جميع العوارض واللوازم وتحقيقه يقتضي ثم ان هاتين الحجتين مع
قصورهما عن الدلالة على كلية المطلوب لا تخلو عن نحو خطابة اذ لقائل ان يقول يجوز ان يكون الاتفاق
على حسن الاحسان وقبح الاساءة في مقابلة بمعنى كونهما صفة كمالية لحقيقة الانسانية وصفة نقص
لا بالمعنى المتنازع فيه وكذا ايثار الصدق ايضا لكونه صفة كمال لا لكونه يستحق به الثواب فافهم
الاشعرية قالوا لنفي عقلية الحسن والقبح اولا لو كان كل منهما ذاتيا لم يتخلف لان ما بالذات لا يبطل
وقد يتخلف فان الكذب مثلا يجب لعصمة نبي عن ظالم والقاء وبرئ عن سفاك فصار حسنا
وقد كان قبيحا والجواب انا لا نعلم انه تخلف ههنا بل الكذب باق على قبحه والوجوب جاء للاحتناب
عن اعظم منه قبحا فح ههنا ارتكاب اقل القبيحين الكذب وهلاك نبي او برئ لا ان الكذب صار
حسنا قيل في حواشي مرزاجان يرد عليه ان هذا الكذب واجب وكل واجب حسن فيه خلاف
هذا الحسن والحسن لا يكون عند الخصم الا ذاتيا فهذا الحسن ذاتي فلا يجامع مع القبح وبما قررنا بان ربط هذا
الايراد من غرار تباب اقول في دفعه ليس ههنا فرع حسن الكذب بالذات بل بواسطة حسن انقاذ
نبي بالوصف والحسن بالغير لا ينافي القبح لذاته وهذا معنى قولهم الضرورات تبيح المحظورات اي لاجل عروض
ضرورة يجري فيه الحسن بواسطة وفيها فيعامل به معاملة المباح غاية الامر انه يلزم القول بان كلا منهما
كما انه يكون بالذات كذلك بالغير ولعلهم يلتزمونه فلا يسلمون ان كل حسن بالذات كحقيقة ان
عروض صفة قد يكون حقيقة لشيء وقد يكون حقيقة لامر آخر متعلق له نوع علاقة فينتسب اليه

بالعرض ويقع في غير هذا الفعل له الاتصاف بواسطة في العروض فههنا الكذب قبيح بالذات ومستلزم

لحسن بالذات هو عصمة نبي ودافع لقبح آخر هو هلاك نبي فقبحه فوق هذا الكذب واجتماع ما بالعرض

مع ما بالذات واقع لا استحالة فيه فلا يرد ان الحسن والقبح عندهم لما كانا لذات الفعل فكيف يرتفع

بعروض عارض وان لم يرتفع لزم اجتماع الضدين فتدبر ثم يلزم على هذا ان يكون هذا الكذب حراما

وواجبا من جهتين لبقاء القبح مع عروض الحسن ولا باس به عندنا لكن لا يتاتى من المعتزلة فانهم

لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرمة في شيء ما حتى لا يجوزون الصلوة في الارض المغصوبة بل لا يجوزون

اجتماعهما في الواحد بالجنس ايضا ومع هذا لا يتم هذا الجواب جميع الصور الا بتكلف ويمكن ان يقرر

الكلام هكذا ان مقتضى الذات ربما يراد به ما لو خلي الشيء ونفسه استلزمه كما يقع البرودة للماء بالذات

وربما يراد به ما يستلزمه الذات استلزاما واجبا كالزوجية للاربعة فالاول يصح تخلفه عن الذات

بعروض عارض كما ان الماء يتسخن بمجاورة النار بخلاف الثاني فلعل المعتزلة ارادوا بكون الحسن والقبح

مقتضى الذات المعنى الاول فلا بعد في التخلف في بعض المواضع بعروض عارض فح نقول الكذب ولو

كان قبيحا بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات عاقه وازال عنه القبح فصار حسنا حينئذ ومرد لا

يلزم اجتماع الحسن والقبح في ذات واحدة لكن على هذا لا يبقى بين قولهم وبين قول الجبائي كثير فرق

هكذا ينبغي ان يفهم هذه المباحث وبناء على ما ذكرنا ان الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري امكن لهم التخلص

عن النسخ فانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير والقبيح بالغير حسنا بالذات امكن انقلاب

الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب وعلى هذا فنكاح الاخت كان قبيحا بالذات حسنا لحسن

ابقاء النسل فكان مباحا والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما وهذا لا يصح

على التوجيه الاول اذ يلزم ح كون نكاح الاخت حراما ومباحا والتزامه بعيد كيف وقد بقي مباحا

الى مجيء شريعة اخرى مع ارتفاع الضرورة قبله وابعد منه التزام ما يلزم في التوجه الى البيت المقدس

والكعبة فانه يلزم ان يكون احدهما حراما وواجبا ولا يجترء عليه مسلم واما على التوجيه الثاني فلا بعد في

نكاح الاخت فانه يجوز ان يكون القبح بمقتضى الذات لكن المانع المذكور ازاله وجعله حسنا لكن التزام

التزام هذا في الكعبة والبيت مشكل فان التوجه الى الكعبة كان مستمرا في شريعة والآن مستمر في شريعة
افضل البشر عليه وعلى آله افضل الصلوة والسلام والتوجه الى كان مستمرا في شريعة موسى على نبينا وعليه
الصلوة والسلام فكيف يجترئ المسلم على القول باستمرار وجوب امر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان
مانع المستمر بل الذي يجب ان يعتقد ان التوجه الى البيت كان حسنا لحسن عارض بالذات اي من غير
واسطة في العروض والتوجه الى الكعبة كان مانعا عنه فصار قبيحا بالعرض ثم زال حسنه عند مجئ هذه الشريعة
الغراء وبقي غير حسن كما كان قبل وحسن التوجه الى الكعبة بالذات كما هو الظاهر او بالعوارض فافترض
وكان التوجه الى البيت مانعا عن هذا التوجه الحسن صار قبيحا بالعرض فتدبر والنصف على انه لا يتم هذا
البيان ولا ينهض على الجبائية ولا علينا وان تم على جمهور المعتزلة فانه انما يلزم منه بطلان كونهما مقتضى
الذات مطلقا ونحن لا نقول به بل انما نقول بالاطلاق الاعم فلا يلزم ان يتكلف للجواب وقالوا انا يا لو كان
كل منهما ذاتيا لاجتمع النقيضان في مثال لاكذبن غدا فان صدقه يستلزم الكذب في الغد الذي هو محكوم
له وبالعكس اي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد فصدقه ملزوم الكذب القبيح بالذات وكذبه
ملزوم عدم الحسن بالذات وللملزوم حكم اللازم فيكون صدقه قبيحا مع كونه حسنا وكذبه حسنا
مع كونه قبيحا ولا ينقلب عليهم بانه يلزم عليهم ان يكون صدقه حسنا شرعيا وقبيحا شرعيا وهما
ضدان فان المعتزلة لهم ان يقولوا يجوز ان يبطل احدهما فانه بجعل الشارع بخلاف المعتزلة
فانهم يقولون انهما الذات الصفات فتامل فيه ورد بانا نمنع ذلك اي كون حكم الملزوم حكم اللازم بعينه
بالذات الا ترى ان المفضي الى الشر لا يكون شرا بالذات كيف ومجئ الرسول موجب لهلاك
الاناس الكثير مع انه خير كثير اعظم قال الشيخ ابو علي في الاشارات الشر داخل في القدر بالعرض فان
التقدير الالهي انما تعلق اولا وبالذات بالخير لكنه قد كان متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان
الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلذا فلذا قدر الشر واوجده هذا ثم لا يخفى على المتأدب
بالآداب الشرعية ان الصواب ترك التأييد بكلام ابن سينا فانه ليس من رجال هذا المقال
اقول هذا الجواب يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا من انه كما يكونان بالذات يكونان بالغير

فان حسن الجزوم وان لم يكن مستلزما للحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه
بالعرض فافهم فانه لا سترة فيه وتدقيق في تقرير الدليل ان صدق لاكذبن غدا هو تحقق مصداقه الذي
هو الكذب في الغد وقبيح بالذات عندهم فالصدق قبيح مع كونه حسنا فح لا يتوجه هذا الجواب اصلا
وفيه انا لا نم ان الصدق نفس تحقق المصداق بل المطابقة للمصداق الواقعي فواقعية المصداق
لازمة له لا انه هي ولو سلم فلا كذب الغدي اعتباران اعتبار انه تحقق مصداق الخبر واعتبار انه مصداق
غير متحقق قلنا ان نقول انه بالاعتبار الاول حسن بالذات وبالاعتبار الثاني قبيح فلا ضير وهذا عندنا
ظاهر واما عندهم فللمتناول فيه مجال العدم قولهم باجتماع الوجوب والحرمة في شيء ولو باعتبارين وقالوا
ثالثا ان فعل العبد اضطراري فان الفعل ممكن والممكن ما لم يترجح وجوده على عدمه لا يوجد فحين الوجود
يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وترجيح المرجوح مح فما لم يجب لم يوجد فالعدم حال ترجيح الوجود
مح فوجود الفعل واجب فلا اختيار للعبد فيه اصلا فهو اضطراري فلا يكون حسنا ولا قبيحا اصلا
عقلا اجماعا لان الاضطراري لا يوصف بهما وهذا البيان غير متوقف على ابطال الاولوية الغير
البالغة حد الوجوب بخلاف ما في المختصر حيث قال استدل ان فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا
ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جايزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا
فهو اتفاقي فانه متوقف على ابطالها مع ان فيه شق الاتفاقي زايد لا حاجة اليه ولذلك قال وهذا
احسن واخصر مما في المختصر وتدقيقه ان استحالة ترجيح المرجوح مم بل يجوز ان يكون الراجح اولى غير
واجب والعدم مرجوحا ممكنا فح ترجيح المرجوح غير اولى لا انه مستحيل فح لا كفاية وهذا مكابرة
فان استحالته بين اولى غنى عن البيان والجواب ان غاية ما لزم من البيان وجوب الفعل مع
المرجح ويجوز ان يكون هو الاختيار وان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار فانه عدم تعلق
الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة مع كون كل منهما
واجبين مع مرجحيهما والاول اختياري لا الثاني على انه منقوض بفعل البارئ تعالى فان فعله ان ترجح
فقد وجب والا استحال صدوره قيل تفصيل الدليل انه لو صدر الفعل من العبد بالارادة لا تقصد

بالله بالله

لا تصدر بارادة اخرى وهي باخرى والا لزم التسلسل في المبدء وايضا لا نجد من انفسنا عند صدور
الفعل الا ارادة واحدة فاذن علة الارادة المريد فاما ان يجب بخلق الله تعالى او بفعل المريد لكن من
غير ارادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد في تحقق الارادة مضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون
اضطراريا اذ الاختياري ما يصح فعله وتركه وبعبارة اخرى الملكة ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل
فقد وجب ويلزم الاضطرار اذ لا يصح تركه والا لزم الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير الى هذا
لا يتمشى الجواب المذكور بل لا يمكن نعم يرد النقض بفعل الباري جل مجده الا ان يقال بالارادة المشوبة
بالجبر ولا يجترء عليه مسلم ثم قال هذا القائل ويشكل ح بثلثة امور الاول ان لا يكون الحسن والقبح في فعل العبد
والباري جل مجده عقليين الثاني ان لا يكون الباري جل مجده مختارا صرفا في فعله بل كان اختياره
مشوبا بالجبر الثالث يلزم كون العبد مضطرا في الفعل فيشكل في امر المعاد من الثواب والعقاب ثم قال
يمكن دفع الاول والثالث بالتزام ان الاختيار المشوب بالاضطرار كاف في الحسن والقبح وكذا في
ايصال الثواب والعقاب وانت تعلم ان القول بتجويز اتصاف الاضطراري بالحسن والقبح
خرق الاجماع والاشكال في الثواب والعقاب ليس لان الفعل غير مختار او مختار بل لان العبد
يتاتي له العذر بان الفعل قد وجب فلا استطيع ان اتحرز عنه فلم يكن لله الحجة البالغة تعالى
عنه وهو غير مندفع بقوله وقال واجابوا عن الثاني بتجويز التخلف اذ غاية ما يلزم فيه الترجيح من غير مرجح
وهو غير ممتنع بل الرجحان من غير مرجح اي الوجود من غير موجد ثم رده باثبات استحالة التخلف
وهكذا وقع القيل والقال ولم ينكشف حقيقة الحال واجاب العلامة في الحاشية ان هذا غير تام على
راي الاشعري فانه يكتفي بوجود قدرة متوهمة في توجه التكليف الشرعي عنده لا الحسن العقلي
الاجماع وقع على ان الاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح العقليين وتحقيق هذا المقام على ما
استفاده هذا العبد من اشارات الكرام وتقرر عليه رأيه في تحقيق المرام ان عند ارادة العبد
يتحقق الدواعي الى الفعل من التخيل الجزئي والشوق اليه فيصرف العبد اختياره المعطى من
الله سبحانه فيستعد بذلك للاتصاف بذلك الفعل اذ ليس الشأن الالهي ان يترك المادة المستعدة

في توجيه التكليف هذا وانت تعلم انه يكتفي

الطالبة بلسان الاستعداد عارية عنه بامساك الفيض عنه لكونه جوادا بل جرى عادته باعطاء ما يصلح

المادة صلوحا كاملا فالله تعالى يخلق الفعل في امر يجري العادة فيتصف به وقلما يتخلف عنده

نبي او ولي وليس خرق العادة هذا بحسب الجليل من النظر والدقيق من النظر يحكم بان هذا السد

وامثاله من موانع وجود الفعل وعدم ارتفاعه يحجب الفعل هذا كله على راي اهل الحق من اهل السنة

الباذلين جهدهم في قمع البدعة كثرهم الله تعالى واما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والصلوح

يخلق العبد الفعل فيجب تخلفه فيتصف به العبد ايضا فاوجبا تخلفه فليس الاختيار في العبد الا من

القدرة والارادة الى الفعل سواء وجد بهذا الصرف كما عند المعتزلة اولا كما عندنا وهذا لا ينافي

الوجوب واما فعل الله تعالى فتحقيقه انه تعلق علمه الازلي بالعالم على ما كان صالحا للوجود على النظم التام فتعلق

ارادته في الازل بان يوجد على هذا النمط اذ لم يكن نظم صالح للوجود اولى من هذا النظم فيوجد العالم بهذا

التعلق بحسب اقتضائه مثلا تعلق ارادته بان يتكون آدم في الوقت الفلاني ونوح في وقت بينهما

الف سنة فوجدا وجوبا بهذا النمط وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار واما القدرة بمعنى انه يصلح

الفعل والترك التي نسبت الى اهل الكلام فان اريد به ان نسبة الفعل والترك متساوية الى

الارادة والقوة ايهما وجد فهو باطل لانه لو كان النسبة واحدة فتحقق الفعل دون الترك ترجيح من

غير مرجح بل وجود من غير موجد اذ لا موجد هناك يجري الترجيح منه وان اريد منه انه يصح الفعل والترك

بالنظر الى نفس القدرة وان وجب احدهما نظرا الى الحكمة فان الحكيم لا يمكن ان يتعلق ارادته على خلاف

ما علم من النظم التام فهذا صحيح وغير مناف لوجوب الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة

ووجوب الحكمة لكونها صفة كمالية واجبة الثبوت للباري باقتضاء ذاته فالقدرة بهذا المعنى و

بمعنى صفة بها ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشأ لم يفعل متلازمان والارادة ترجيح

تعلق القدرة بجانب الفعل او الترك لكن هذا الترجيح يكون في الله سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم

بالنظم ويجب لكونه ازليا كساير الصفات وفينا على حسب دواعينا واغراضنا وقد انكشف

لك الفرق بين الاختياري والاضطراري على اتم الوجوه بحيث لا يبقى فيه شائبة الخفاء فحق نقول

نقول قد اندفع الايراد بعدم الاتصاف الفعل بالحسن والقبح بان الاختيار ما ذكر ولا ينافيه
الوجوب بل الفعل الاختياري يجب بعد الاختيار او بالاختيار والثاني بانه شائبة الاضطرار كيف
والايجاب منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات فيجب ثبوته له تعالى دائما
كيف ما اتفق من غير وجوب امر مستحيل يجب تنزيهه تعالى منه فلا يجري مسلم الا على هذا والله تعالى اعلم
بحقيقة الحال واما الاشكال الثالث فحله كما ينبغي يطلب من شرح فصوص الحكم وسنشير اليه
ان شاء الله تعالى اجمالا وقد بان لك من هذا التحقيق ان مبادي الفعل الاختياري يجب ان يكون اضطراريا
والا لزم التسلسل في المبادي ولصدر الشريعة رح ههنا كلام لاثبات الاختيار بمعنى ترجيح احد الجانبين
مع التساوي ورفع وجوب الفعل فلنذكره ونفك عقدته حتى تبين لك حقيقة الحال فنقول مهّد
رح اولا اربع مقدمات المقدمة الاولى ان المصادر ربما تطلق ويراد بها معانيها المصدرية التي
وضعت بازائها وربما تطلق على الحالة الخارجية الحاصلة منها كالحركة فانها تطلق ويراد بها معناها
المصدرية وقد يراد بها الخارجية الاول معنى اعتباري لا وجود لها في الخارج الا باعتبار المصداق
والثاني امر عيني وهذا ظاهر جدا المقدمة الثانية وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه
وعند عدم شيء منها يمتنع وجوده اما الاول فلانه لو لم يجب وجوده امكن عدمه فان توقف
وجوده حال العدم على شيء آخر لم يبق العلة التامة علة تامة وان لم يتوقف فوجوده تارة
معها وعدمه اخرى ترجيح من غير مرجح فان قيل المحال رجحان الشيء بلا مرجح بمعنى وجود الممكن
من غير موجد وهو غير لازم فان الموجد هناك موجود قلت قد لزم هذا المعنى لان زمان العدم
لم يوجده فيه شيء وفي زمان الوجود ان اوجده شيء فيكون هذا الايجاد مما يتوقف عليه
فلم يبق المفروض علة تامة وان لم يوجده لزم وجود الممكن من غير ايجاد وكذا اقال وفيه ما فيه والصواب
في الجواب ان يقال قد لزم هذا المعنى فانه لو لم يجب معها لكان نسبة الوجود والعدم اليه سواء كما كان
قبل وجود منه العلة فلم يتحقق ايجاد فلزم وجود الممكن من غير موجد مرجح وهو محال فلا بد من رجحان
الوجود على العدم وترجيح المرجوح محال فالوجود واجب واما الثاني فلانه ان لم يمتنع على ذلك التقدير

لامكن وجوده من غير ايجاد علته فلم يبق العلة علة وقال هذه المقدمة مسلمة بين اهل السنة والفلاسفة
لكن اهل السنة يقولون على وجه لا يلزم منه القول بالعلة الموجبة الغير المختارة بخلاف الفلاسفة
المقدمة الثالثة انه لا بد ان يدخل في علة الحوادث امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافات
والا فاما ان يكون علة موجودات محضة او معدومات محضة او مختلطة من الموجودات
والمعدومات والشقوق باسرها باطلة اما الاول فلانه لو كانت موجودات لا بد لها من علة حتى
ينتهي الى الباري جل مجده فاما يلزم قدم الحوادث او الاستحالة العظيمة من ارتفاع الباري تعالى عنه
علوا كبيرا واما الثاني فلانه لا يعقل علية المعدوم للموجود وايضا المركب اجزاؤه مما يتوقف
عليه المركب فلا يكون المعدومات جملة ما يتوقف عليه واما الثالث فلانه كلما تحقق وجودات
يتوقف عليه المعلول الحادث تحقق الحادث والا فيتوقف على عدم آخر فاما عدم سابق فيلزم
قدم الحادث لتحقق جملة ما يتوقف عليه الموجودات المستندة الى الباري اخرا والعدمات
واما عدم لاحق لشيء وليكن عدم بكر فلا بد له من علة هي عدم جزء من علة وجوده فتلك العلة ان
كانت امرا موجودا فعدمه لا يكون الا بعدم جزء من علته وهكذا يتسق الكلام فيلزم الاستحالة العظيمة
وان كان عدم امر فعدمه وجود لان نفي النفي اثبات كوجود خالد مثلا فقد توقف عدم بكر على وجود
خالد وكان الخالد موقوفا على عدم بكر فتوقف على وجود خالد وقد كان فرض تحقق جميع وجودات
يتوقف عليها وجود الحادث فقد ثبت ما ادعينا ان كلما تحقق وجودات توقف عليها وجود
الحادث وبطل علية المختلط واذا ثبت هذا فعدم الحادث لعدم واحد من الوجودات وهكذا
فيلزم الاستحالة العظيمة فلزم قدم الحادث فلا بد في علية الحادث من امور لا موجود ولا معدومة
لانه الشق الباقي هذا خلاصة كلامه في تحقيق هذه المقدمة بعد حذف الزوائد ثم اورد على نفسه
ان هذه الامور لا تخلو اما ان تكون موجودة او معدومة لانهما نقيضان بطل كونهما علة فكذا علية تلك
الامور ثم اجاب بانه اذا ادرجت تلك الامور في احدهما لا يتم البيان اذ لو ادرجت في الموجود
لا يلزم من عدمه الاستحالة العظيمة فانه يجوز ان يكون بعض الموجودات تلك الامور وليس عدمه

عدمه لانتفاء جزء من علته فانها لا يجب لوجود العلة وان ادرجت في المعدوم لا يلزم من العدم المعدوم
الوجود لانه يجوز ان يكون المعدوم مات تلك الامور كالايجاد ولا يكون عدمه بتحقق وجوده ثم قال
فقد ثبت دخول الاضافيات في علة الحوادث فلا يمكن استنادها الى الباري بالايجاب والا
لزم قدم الحوادث او الاستحالة العظيمة بل استنادها اليه سبحانه بواسطة او بغير واسطة لا على
سبيل الوجوب منه فاما يجب بطريق التسلسل وهو باطل او يكون اضافة الاضافة عين الاضافة
واما ان لا يجب والظاهر ان الحق هو هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها
الفاعل ترجيحا للمختار احد المتساويين واما الحالة فهي واجبة على تقدير الايقاع المقدمة الرابعة
ترجيح المختار احد المتساويين او المرجوح جايز بل واقع لانه اما لا ترجيح اصلا او للراجح او للمساوي
وللمرجوح والاول باطل والا لما وجد الممكن اصلا وكذا الثاني والا لزم اثبات الثابت بغير الاخران
بما المدعى ولان الارادة صفة من شانها ان يرجح المريد احد المتساويين فلا يسأل ان المريد
لم اراد هذا كما لا يسأل ان الموجب لم اوجب هذا ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فالجواب
ان المستدل ان اراد بالفعل الحالة الموجودة فمسلم انه يجب عند وجود مرجحه التام والاين من الحجر
انه اما متوقف على الاختيار وهو على آخر وهكذا الى غير النهاية او اختيار الاختيار عين الاختيار
لا جرم واما متوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع وهو اما يجب بطريق التسلسل او بان الايقاع
الايقاع عين الايقاع واما ان لا يجب لكن رجح الفاعل المختار احد المتساويين وان اراد
الايقاع تعين ما قلنا فيه انتهى ولا يفقهه هذا العبد اما اولا فلان التقريب في المقدمة الثانية غير تام
فانه لا يلزم من البيان الا وجوب الممكن حسب اقتضاء العلة لا عند وجود العلة فانه يجوز ان يكون
العلة فاعلا مختارا موجودا في الازل تام الارادة لكن تعلق ارادته في الازل لوجود المعلول في حين معين
لعلم في الازل من جودة هذا النظم وعدم صلوح المعلول للوجود الا على هذا النحو فيجب في ذلك الحين
عند وجود العلة هذا واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون علة الحادث قديمة مختارة تعلق ارادته في
الازل بان يوجد في حين معين بما لا يزال الجودة هذا النظم ومع لا يلزم قدمه ولا من عدمه فيما قبل ذلك

المبين عدم علته حتى يلزم الاستحالة العظيمة فسقط ما قال لابطال الشق الاول في المقدمة الثالثة واما
ثالثا فلان ما ذكره في جواب النقض على بيان المقدمة الثالثة غير واف فان هذه الامور التي سميناها
لا موجودة ولا معدومة لها نحو واقعية اولا على الثاني فهي من الاختراعيات كاجتماع النقيضين ونحوه
فلا يصلح للعلية ولا للمعلولية وعلى الاول فلا بد لها من جاعل تجعلها بنسبة بحسب اقتضائه واقعيتها
ولا واقعيتها ونسبة عدمها الى هذا الجاعل واحدة فحال الجعل وقبله سواء فلزم تحققه من غير جعل وهو مناف
للامكان فيكون نسبة الواقعية اولى من اللا واقعية ورجحان المرجوح مادام مرجوحا قبيح فلزم
الوجوب ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء الى الواجب بطريق الشيء في المبدء فانه قبيح مطلقا
اعتباريا كان او عينيا ولا بطريق الايقاع الايقاع الذي هو علة الايقاع عينه كما جوز لان التغاير
بين المعلول والعلة ضروري فقد ثبت وجوبها لاستنادها الى الباري القيوم فيلزم حجة وجود
الاضافيات ما لزم في شق الموجودات المحضة ولا يمكن دفعه الا بما او ما من الحق الصريح واما رابعا
فلان ما ادعى في المقدمة الرابعة بط لان الفاعل الكامل نسبة الطرفين اليه متساويين على السواء
فحال وجود الفاعل وقبله سواء فلا ايجاد من الفاعل ولا تأثير فيلزم الوجود بلا ايجاد وقد سلم استحالته
وان كانت نسبة احدهما اولى فهو الراجح فالترجيح للراجح فاذ قد بان لك ان ترجيح المختار احد المتساويين
من غير مرجح ورجحان احدهما بلا ايجاد متلازمان فاذن تجويز احدهما يلزم تجويز الآخر وينسد باب
العلم بالصانع ويلزم المكابرة وما قال في الاستدلال ففيه انا نختار الشق الثاني وهو انه ترجيح الراجح
ولا استحالة فيه لانه ترجيح بهذا الترجيح لا بترجيح آخر والمحال انما هو ترجيح الراجح بترجيح آخر وهو غير لازم
وان اراد بترجيح آخر فالتشقيق غير حاصر اذ يبقى ترجيح الراجح بهذا وما قال ثانيا ففيه انه لا يمكن
شانها ذلك كيف وهو مستحيل بل الارادة شانها ترجيح احد الجانبين الذين صح تعلق القدرة
بهما نظرا الى ذاتيهما بادراك واذا تحققت ان الترجيح من غير مرجح بط وان لا ترجيح الا للراجح
بهذا الترجيح فقد دريت انه لا يمكن ان لا يوجد شيء موجود ولا يثبت امر سواء اسمي موجودا او واسطة
الا اذا وجب من العلة الموجدة او المثبتة وهذا الايجاب الكائن بعد تحقق الارادة والاختيار

الاختيار فالفعل اختياري والا اضطراري والموجد الكامل ذو الارادة فعال بالاختيار والا ففاعل بالايجاب
ودريت ايضا ان الاختيار بمعنى ترجيح احد المتساويين مع التساوي بالنسبة الى القادر من غير وجوب
فيكون الموجودات لا حاصل له ليس الاختيار الا ما ذكر هذا والعلم الحق عند مفيض العلوم وانما اطنبنا الكلام
في هذا المقام فانه قد زلت اقدام كثير من الاولياء وضلت افهام جم من الفضلاء ولم يأتوا
بشيء يزيل الصعاب ويميز القشر عن اللباب بل ضلوا واضلوا كثيرا الا من اتى الله بقلب سليم
فائدة في تحقيق الافعال الاختيارية للعبد عند الجهمية الذين هم الجبرية حقا لا قدرة للعبد اصلا
لا على الكسب ولا على الايجاد بل هو كالجماد الذي لا يقدر على شيء وهذا سفسطة فان كل عاقل يعلم من
وجدانه ان له نحوا من القدرة والذي شجعهم على هذه السفسطة رؤية نصوص خلق الاعمال
ولم يتعمقوا فيها وعند المعتزلة له قدرة مخلوقة لله تعالى مؤثرة في افعاله كلها سيئاتها وحسناتها والعبد
لافعاله ويرده نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتاويل والاجماع القاطع بحيث لا يزعزعه شبهات خالق
اولي التلبيس الضالين والمضلين الذين شمروا اذيالهم لتاويلها فضلوا انفسهم واضلوا كثيرا وهم
مجوس هذه الامة للحديث الذي رواه الدارقطني القدرية مجوس هذه الامة وهم يقولون ان
القائل بقدر الله تعالى قدرية فقط فانهم القدرية المرادة في هذا الحديث وهذا ايضا من جهلهم
بالاحاديث الصحيحة فان فيها يجيء قوم يكذبون بالقدر وفي اثر ابن عمر وقع صريحا انهم
مكذبوا القدر ثم الشيعة الشنيعة يقولون ان المعاصي بقدرة العبد دون الحسنات
توهما ان خلق القبيح قبيح وليس الامر كما ظنوا كيف وقد جهلوا ان الخلق اعطاء الوجود وهو خير
محض وانما الشر الاتصاف بها بالنسبة الى ذات المتصف فانه يوجب الاثم وهذا الرأي
اشبه برأي المجوس فانهم يقولون بالواجبين احدهما خالق الخير والاخر خالق الشر لاجل
هذا الزعم والشيعة ايضا قالوا بخالقين خالق الخير وخالق الشر وما فهموا الى المعتزلة بل هولاء
الجهلة ايضا ان الامكان ليس من شانه افاضة الوجود فان من هو في نفسه باطل الذات
محتاج في الواقعية الى الغير وكل على مولده كيف يقدر على ايجاد الفعال من غير اختلال بالنظام

الاجود وهذا ظاهر لمن له ادنى حدس من اصحاب العناية الالهية لكن من لم يجعل الله له
نورا فما له من نور وعند اهل الحق اصحاب العناية الذين هم اهل السنة الباقون لولا الفسهم في سبيل الله
بابها والاكبر له قدرة كاسبة فقط لا خالقة لكن عند الاشعرية من الحنفية ليس معنى ذلك الكسب
الا وجود قدرة متوهمة يتخيله الشخص قدرة مع الفعل بلا مدخلية لها اصلا في شيء فعندهم اذا
اراد الله تعالى ان يخلق في العبد فعلا يخلق اولا صفة يتوهم اول الامر انها قدرة على شيء ثم يوجد
الله تعالى الفعل فنسبة الفعل اليه كنسبة الكتابة الى القلم قالوا ذلك كاف في صحة التكليف ٢ ثم يوجد الفعل
والحق انه كقول الجبر وهو ظاهر فانه متى لم يكن في العبد قدرة حقيقية فاي فرق بينه وبين الجماد وعند
الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة بعد تعلق القصد المصمم الى الفعل فلها تاثير في القصد
المذكور فاذا تم صلوحه لوجود هذا القصد فيفيد ويخلق الله تعالى عند ذلك الفعل المقصود بالارادة
وقد يتخلف عنه قليلا كما نقل في المعجزات والكرامات واما عند عدم مانع من الموانع اصلا
فيجب صدور الفعل منه سبحانه فانك قد عرفت ان الوجود من غير وجوب باطل فان قيل
فعلى هذا يلزم ايجاد قدرة الممكن وقد كنتم منعتم فنقول ذلك القصد من الاحوال غير موجود ولا معدوم وكل
الامور الاعتبارية التي وجودها انما بمنشئها فليس افاضتها خلقا فانه افاضة الوجود بالذات كما
للجواهر والاعراض بل هو احداث وليس الاحداث كالخلق بل هو اهون فلهذا لا حاجة الى ان يتم
صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على ما
حقق فلا باس ان يحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليس النصوص شاهدة الا بان
الخلق له تعالى فقط اي افاضة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتباريات
الا ترى ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير معلل فلا يرد انه على تقدير الجعل المؤلف المختار لاكثر
المتكلمين المجعول هو اتصاف الماهية بالوجود والوجود حال فليس الاحداث مغايرا للخلق و
على تقدير الجعل البسيط في الاحداث ايضا افاضة نفس ذات الحال كما في الخلق لان الجعل وان كان
مؤلفا يوجب تذوت المجعول ذاتا مستقلة بخلاف الاحوال اذ ليس لها ذات مستقلة انما

انما هو امر تبعي فتدبر وقيل بل هو موجود فيجب ح تخصيص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل لانه ادنى
ما يتحقق به فائدة خلق القدرة اذ فائدتها ان يؤثر في شيء وادناه ان يؤثر في هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلو
عن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التأثير ولانه ادنى ما يتجه به حسن التكليف فان التكليف
لغير القادر مما يحيله العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا الرأي كانه واسطة بين الجبر والتفويض والحق
هو التوسط بينهما كما حكي عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه وعن آبائه الكرام قال المص وفيه ما فيه
ووجه بان فائدة خلق القدرة واتجاه حسن التكليف يقتضيان ان يخصص جميع افعال العباد وقد ابتم
عنه فتخصيص القصد المصمم تخصيص من غير مخصص وهذا غير واف فان مقصودهم قدس اسرارهم ان فائدة
خلق القدرة واتجاه التكليف يقتضيان ان يكون لها نوع من التأثير في الافعال الاختيارية اما في وسيلتها
فقط او فيهما والتأثير في الوسيلة او ناهما فتخصصنا بها واما تخصيص جميع الافعال الاختيارية فلا يصح لانه
ح يبطل العام بالكلية وهو غير جائز كما في قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين والله خلقكم
وما تعملون وامثالهما واحاديث خلق الافعال ثم في النصوص التي اشار الى هذا التخصيص من نسبة المشية و
الاعمال الينا كما لا يخفى على المنصف فتأمل حسن التأمل ولا تلتفت الى شبه اولي التلبيس والحق لا يتجاوزهما
قلنا قال المص وعندي ان في صدور الافعال الاختيارية لا بد من ادراك كلي به ينبعث ارادة كلية وادراك
جزئي به ينبعث ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة الجزئية يتعلق
بالفعل ويحدث بها مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية المنبعث منها الارادة الكلية ففي انبعاث الارادة
الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار ولا يفقهه هذا العبد فان هذه الارادة الجزئية ان
كانت مؤثرة في الفعل فهو مذهب المعتزلة وقد نهى عنه وان لم تكن مؤثرة فيه بل الفعل منه سبحانه فهو
قولنا بعينه والايراد المذكور لازم لا يندفع الا بالجواب الذي ذكرناه وشرح ذلك في الفطرة الذكية
ولانه لا جدوى من تفاريق العصا والذي وصل الي من هذه الرسالة ليس فيها الا العبارات الرائقة
والكلمات الفصيحة وحاصلها لا يزيد الا على ابطال قول المعتزلة بما ذكر هيهنا من عدم صلوح الممكن للايجاد
ورد قول الاشعرية بما ذكر هيهنا ايضا ويلوح من ظاهرها انه اختار مذهبنا ولم يقصد دفع الايراد المشار اليه فليس في

تلك الرسالة الى النبي والله اعلم بحال عباده والاشعرية قالوا رابعا لو كان ذلك اي لو كان كل من الحسن والقبح
عقليا لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول
والحكم على خلاف المعقول قبيح وقد وجب تنزيهه عن القبائح فوجب منه الحكم على مقتضاهما فلا اختيار
والجواب ان موافقة الحكم للحكمة لا يوجب الاضطرار فانه انما اوجب هذا النحو من الحكم لاجل الحكمة بالاختيار
وقد عرفت ان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما اجاب في التحرير من عدم تسليم
عدم الاختيار في الحكم لانه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قديمة عندنا والصفات القديمة غير صادرة
بالاختيار فغير واف لان الخطاب وان كان قديما لكن التعلق حادث والحاكم جل مجده مختار فيه فيعود
الشبهة كما كانت فتدبر وقالوا خامسا لو كان ذلك لجاز العقاب قبل البعثة على مرتكب القبيح وتارك
الحسن لان الحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب فلو اتى احد بالفعل القبيح او ترك
الحسن قبل البعثة وعاقبه عليه كان عدلا فيجوز وهو اي الجواز منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا فان معناه ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك فان امثال هذه العبارة يتبادر عنها هذا وفي
هذا التعليل دفع لما يتراءى من ورود ان الآية لا تدل الا على عدم الوقوع واين عدم الجواز اقول في الجواب
انه ان اراد بجواز العقاب الجواز الوقوعي فلا نسلم الملازمة فان القبح العقلي انما يقتضي الجواز نظرا الى
ذات الفعل والجواز نظرا الى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظرا الى الحكمة كيف يجوز نظرا الى
الحكمة وح قد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسالك الدال على القبح والحكيم لا يعذب على المعذور
ولهذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وان اراد الجواز نظرا الى نفس الفعل وان كان
ممتنعا نظرا الى الواقع والحكمة فبطلان اللازم مم والكريمة لا تدل الا على عدم كونه من شأن الباري الحكيم و
هذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران المنعم ونحوهما واما فيهما فالمسلك واضح ولا عذر اصلا والعقاب
عليها عدل غير مناف للحكمة كما ذهب اليه معظم مشايخنا الكرام وايضا الملازمة ممنوعة فانه اي التعذيب
فرع الحكم ونحن لا نقول به وهذا غير واف اصلا لان حقيقة القبح ليس الا جواز التعذيب فكيف يكون
مناط الحكم وانما ينتهض على المعتزلة بل على معظم مشايخنا ايضا ولا ينفع الحمل على عدم الوقوع فان المؤاخذة

المواخذة على قبيح ظاهر قبحه واقع عند المعتزلة وجوبا وعلى المتدينين بالشرك واقع عند مشايخنا الكرام
فخصصوا الآية بعذاب الدنيا بدلالة السياق وهو قوله عز من قائل واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا
مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا ولعل هلاك القرى وتخريبها مسبب عن وقوع
العباد المصطفين في الغم ودعائهم به عليها وهو مسبب عن فسقهم ولهذا يتأخر هلاك القرى عن الفسق الى
زمان ارسال الرسل وليس لكل قبيح سيئة اي هلاك القرى حتى يقع ما الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب
الآخرة حتى جوزوا الثاني بذنوب قبل البعثة دون الاول واولوا الآية بالرسول بالعقل فانه رسول باطن
وتنبيه القلب فافهم اذ والله اعلم وليس شاننا التعذيب من غير اعطاء العقل الذي به يتنبه الانسان
وغير ذلك من التاويلات وههنا جواب آخر هو انه ليس زمان لم يبعث فيه نبي اصلا في الواقع
بل لم يترك الانسان سدى فتقدير زمان خال عن البعثة مطلقا ووقوع الاعمال القبيحة تقدير محال فبعد
فرضه يلتزم صحة العقاب فمعنى الكريمة والله اعلم وليس شاننا العقاب من دون البعثة فانها
لازمة لوجود الانسان من لدن آدم الى يوم القيمة ولم يخل زمان عنها فافهم المعتزلة قالوا اولا لو كان الحكم
شرعيا لزم افحام الرسل عند امرهم المكلف بالنظر في المعجزات ليعلم انهم رسل فيقول هذا المكلف
لا انظر في معجزتك ما لم يجب النظر علي لان للانسان ان يكف عما لم يكن واجبا عليه ولا يجب علي ٢ ليس
ما لم يصدر عن لسان نبي ولا نبوة الا بمعجزة ولا يعلم المعجزة الا بالنظر فح لا يجب النظر ما لم انظر فلزم
افحام الرسل اي اسكاتهم وهو قبيح لانه ح يفوت الغرض من الرسالة فان قيل يلزم عليهم هذا قالوا
ولا يلزم علينا لان وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس فانكارهم وجوب
النظر من المكابرة فلا افحام وفيه ما فيه لان وجوب النظر موقوف على افادته للعلم مطلقا
وفي الالهيات خاصة وفيه خلاف الرياضيين وعلى ان معرفة الله واجبة وفيه خلاف
الحشوية وان المعرفة لا تتم الا بالنظر ونسب الانكار عنه الى المتصوفة وهو غير ثابت عنهم بل انهم
مصرحون بخلافه الا عن الملاحدة المدعين للتصوف وعلى ان مقدمة الواجب واجبة وفي
الخلاف فيه ولا يثبت بهذه المقدمات الا بنظر ادق وهو موقوف على ما لا يثبت الا بالنظر

الدقيق كيف يكون فطريا كذا قيل وفيه ان هذه مؤاخذة لفظية قال لهم ان يقولوا لكن وجوب
النظر وان كان نظريا لكن لا يتوقف على الشرع فيمكن ان يقول الرسول ان هذا واجب عليك مع قطع
النظر عن اخباري فامتثل فلا يتمشى منه لا يجب النظر ما لم انظر وفيه نظر لانه ح ان يقول لا انظر فانه غير
واجب فاذا قال الرسول النظر واجب يقول المكلف هذا نظري لا يدرك الا بالنظر فليحج بعدم
صدقه وان لا اضيع وقتي فيما لا اعلم وجوبه فح الافحام لازم قطعا فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قلت
للرسول ان يقول ادعي قضية ان كنت صادقا فيها يحرك الاباء فاستمع وليس للعاقل الاباء
عن استماع مثلها فلا افحام قلت هذا ينقلب على اصل الدليل فانه لو كان الوجوب بالشرع لكان
له ان يقول اني ادعي قضية ان كنت صادقا فيها الزم الاحكام بقولي فاستمع فتدبر فانه سانح
عن يد الجواب انا لا نم ان الوجوب بالشرع يتوقف على النظر فان الوجوب بالشرع نظر
او لم ينظر فح لا يصح قوله لا يجب النظر ما لم انظر بل للرسول ان يقول قد وجب عليك النظر بقولي تنظر
اولا فان قلت على هذا الجواب يلزم تكليف الغافل فانه غافل عن الرسالة قال وليس ذلك من
التكليف الغافل بالنظر قبل العلم بل النظر بالرسالة ح تكليف الغافل فان المدعو الى النظر يفهم الخطاب
والغافل الذي يمتنع تكليفه هو الذي لا يفهم الخطاب كالنائم والمجنون بالجنون المطبق فافهم اقول
في دفع الجواب لو قال المكلف حين قال الرسول انظر لا امتثل ما لم اعلم وجوب الامتثال اذ
له ان يمتنع عما لم يعلم وجوبه ولا يضيع وقته فيه ولا اعلم الوجوب ما لم امتثل امرك بالنظر لكان
المكلف محجوجا من السماع فيلزم الافحام والجواب عنه ان للرسول ان يقول الحسن والقبح في الاشياء ثابت
وانا اعلم المعرفة في بعض الاشياء فاسمع الحق اذ ليس من شان العاقل ان لا يسمع من ناصح مدع للمضرات
الشديدة بل شانه ان يفحص حقيقة الحال فيظهر الصدق فيطيع وان ظهر الكذب فلا يطيع هذا كما هو جواب
على تقدير عقلية الحسن والقبح لكن يتاتى على تقدير كونهما شرعيين قال للرسول ان يقول القول اقول ان
اثبت في بعض الاشياء ضررا لا خلاص لك عنه وليس من شان العاقل ان لا يفحص عن صدقه كما قرر فما وقع
عن واقف الاسرار الالهي قدس سره انه لا يتم عن الاشعرية لم يصل الى فهمه ذهن هذا العبد قال المص

المص والحق في الجواب ان ارادة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا لعباده عقلا عند المعتزلة فانهم
قالوا بالوجوب العقلي او واجبة عادة عندنا فان الله تعالى كريم جرى عادته بارادة المعجزات والكمال الارادة
واجبة عقلا او عادة فيرى المكلف المعجزة بالطبع عند ارادة الرسول ويقع العلم بنبوته ولا يتاتى منه بالضرورة
الاسولة والاجوبة وهو متم نوره ولو كره الكافرون والمعتزلة قالوا ثانيا انه لولاه اى كون الحكم عقليا لما امتنع
الكذب منه تعالى عقلا اذ لا حكم للعقل بقبح واذا جاز الكذب عليه فلا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب
ولو امكن ذلك لكفى فينسد باب النبوة وهو مفتوح والجواب انه اى المذكور نقص فيجب تنزيهه تعالى عنه
كيف وقد مر انه لا نزاع فيه فانه عقلي باتفاق العقلاء فالملازمة ممنوعة وما في المواقف في اثبات الملازمة
ان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه ولا يليق تفسيره باستحقاق العقاب فانه
لا ثواب ولا عقاب على الباري بل ما به يستحق ان يذم لكن هذا الاستحقاق في افعال العباد يكون
باستحقاق العقاب فشرعية القبح يوجب شرعية النقص فيجوز عقلا الكذب وفيه الفح
فممنوع لان ما بينا في الوجوب الذاتي كيفما كان او فعلا من جملة النقص في حق الباري ومن الدلائل
العقلية عليه سبحانه ولهذا اى لكونه من الاستحالات العقلية اثبته الحكماء اى انبت كونه نقصا مستحيلا
اتصافه تعالى به الفلاسفة مع كونهم لا يستدلون باقوالهم اى نبي من الانبياء فلا لزوم بين ... والقبح لكن يلزم النقص ٢
على الاشاعرة التابعين للشيخ الاشعري امتناع تعذيب الطائع بعد تمام الاعمال كما هو مذهبنا
الماتريدية ومذهب المعتزلة فانه اى تعذيب الطائع نقص يستحيل عليه تعالى فلا يتاتى هذا الجواب
من قبلهم ثم انه يرد عليهم ان لا يصح تعذيب العاصي ايضا فانه ما صار عاصيا باختياره بل بخلق الله
سبحانه كما هو راينا معشر اهل السنة والجماعة وجعل شخص ما عاصيا ثم التعذيب عليه بانه لم
عصيت نقص يستحيل عليه سبحانه ولا يلزمنا هذا ايضا لانا نقول ان بعض الافعال من شانها لحوق
العقاب فتعقب العقاب على العصيان كتعقب الحمى على التخمة ولا نقص فيه لان اعطاء ملائمات
الشئ لا قبح فيه والكمال هو كلفا فان قلت فلم خلق هذه الافعال في ذوات العاصين حتى وصل متولما ٢
هذا النحو من الالم الشديد قلنا التحقيق انه كما ان في الافعال استحقاق ان يتعقبه الالم او

الراحة لكن في الذوات ايضا استحقاق لان يتصف بافعال فيصرف قدرته الى الهوم فيتم هذا
الاستحقاق فيخلق المفيض فيه الفعل فيتصف به فان قلت فح لا يصح العفو لانه خلاف ما يستحقه
الفعل قلت كلا بل البعض يستحق جواز العفو وجواز العقوبة وكذلك الذوات بعضها يستحق
العفو لاستحقاقها الاتصاف بفعل حسن يتم به استحقاق العفو فيتصف به فيعفى عنه ولذا
لا يعفى الكفر ولا يجاب الكافر ويعذب ابدا لان الكفر يستحق العقوبة فقط على ان العفو يستحق
للالم صفة كمال لا نقص فيها فلا ايراد ولا نعنى بالاستحقاق الا ان هناك صفة يعبر عنه بالاستحقاق
والاستعداد كما في عرف الفلاسفة بل الاستحقاق صلوح حاله وهذا الصلوح الاستعداد
وتفصيل امثال هذه المباحث في شروح فصوص الحكم مسئلة قال الاشعرية على ان
شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة ومعظم مشايخنا وقد نص صدر الشريعة على ان شكر
المنعم واجب عقلا عندنا وفي الكشف نقلا عن القواطع وذهب طائفة من اصحابنا الى
ان الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم
والكذب الضار ثم قال واليه ذهب كثير من اصحاب ابي حنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وهو
مذهب المعتزلة باسرهم وسوفه بالوجوب اولا زمه اذ الغرض ان هوا خذة في ترك
الشكر عقلية تعرف بالعقل والمراد بالشكر ههنا صرف العبد جميع ما اعطاه الى ما خلق لاجله
كالنعين بالمشاهدة ما يحل من آية ليستدل به على عجيب صنعة الحق تعالى وبعلم اراد وا بالعقل
العرف الذي يدرك بالعقل الا العرف مطلقا والا فلا معنى لدعوى العقلية واستدل
بانه لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب لفائدة والا كان عبثا ولا فائدة له تعالى لتعاليه عنها
اذ ليس له كمال منتظر ولا للعبد لانه لو كان فاما في الدنيا او الآخرة وهما منتفيان اما في الدنيا فلان
منفعة وهي بلا لا يصلح فائدة واما في الآخرة فلانه لا مجال للعقل في ذلك اقول في رده ان بعد
تسليم ما ادعاه المعتزلة من كون الحكم عقليا في الجملة كما هو معنى التنزل القول بانه لا مجال للعقل
مشكل فانه قد سلم المجال على انه لو تم هذا الاستدلال لاستلزم عدم الوجوب مطلقا عقلا و

والظاهر من التنزل ان الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق مع ان فيه خبطا آخر فان المشتقة لا تنفي
الفائدة باب قد يصير المشتقة مشتملة على فوايد لا تحصى فان العطايا على متن البلايا قال الآمدي
والاذن جاهد وافيا لنفد منهم سلبا المعتزلة قالوا انه يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه و
كلما كان كذلك فهو واجب فشكر المنعم واجب وقد يمنع الكبرى عقلا بانه كان كذلك ففعله
اولى وان استغنى بالشرع لم يكن الوجوب عقليا بل صار شرعيا قال صدر الشريعة كيف يجوز
عاقل ان من اعطى من الملك الوهاب ما يقوم به حيوته ويستلذ به من الماكولات والمشروبات
والملبوسات واغرق في بحار الرحمة واوتي في كل لحظة بانواع النعم التي لا يمكن تعدادها
واحصاؤها ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بانواع الكفران ويكذبه بانواع التكذيبات
الشنيعة والملك قادر على الاخذ الشديد فمع هذا كله كيف لا يأخذه بنوع من انواع
التعذيب ولا يذمه بشيء من المذمة بل يأمن من ذلك كله ولا يزيد هذا على دعوى الضرورة
وعورض ثانيا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان العبد مع جميع القوى في
ملك الرب والشكر لا يكون الا باعمالها وصرفها فيكون تصرفا في ملك الغير بغير امره وهو حرام
فالشكر حرام وبجانب ثانيا بانا لا نسلم انه تصرف من غير اذن المالك بل بالاذن العقلي من جهته
بناء على انه مثل الاستظلال والاستصباح فان العقل يحكم ان صاحب الجدار والمصباح
راضيان بهما وعورض ثالثا بانه اذي الشكر يشبه الاستهزاء وكلما يشبه الاستهزاء فهو حرام
وشبهه بالاستهزاء لان نسبة ما اعطى الى ما في ملك المنعم اقل من نسبة لقمة اعطاه
الذي ملك خزاين المشرق والمغرب وان اخذ من اعطى تلك اللقمة في المحافل يذكر
عطاء وشكره عد لاعبا ومستهزئا وهو ضعيف جدا فان المعتبر عند الله الاخلاص في النية
وايضا لو كان يشبه الاستهزاء لكان حراما بالشرع وكيف يقال ان الشرع ورد بوجوب
ما يشبه الاستهزاء فتدبر مسئلة لا خلاف في ان الحكم والكلام في كل فعل قد يعرف عندنا
لانه خطاب القديم لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة بعض منه اتفاقا بخصوصها عند المعتزلة

فلانه اي الحكم وان كان ذاتيا لا يتوقف على الشرع لكن منه ما لا يدرك بالعقل على التعين الحسن او القبح
فلا يحكم عليه بالعقل واما عند غيرهم من اهل الحق فلان الموجب وان كان الكلام النفسي
القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق الحادث بحدوث البعثة فلا حكم يشخص قبلها ومن بينهما ظهر فساد
ما افاده لا شعرية من جعلهم في المسئلة سرايه فلا حرج عندنا في شيء من الفعل والترك حتى الكفر
وان الشكر وشبهما بحيالها يقبحون عليه ويقولون قد يظهر بعض ما يوجبه الكلام النفسي بالعقل بعد مضي مدة الامات
في حرمة الشرك ووجوب الايمان كما مر فانقلب فعله ما ذكر كيف يصح الخلاف بين اهل السنة
ان الاحكام الاباحة او التحريم اجاب بقوله واما الخلاف المنقول بين اهل الحق ان الاصل في الافعال الاباحة كما
هو مختار اكثر الحنفية والشافعية او اصلها الحظر كما ذهب اليه بعض اصحابه غيرهم وقال صدر الاسلام الاباحة في
الاموال والحظر في لا تعلق فيقال النفوس وقطع العضو والايلام بالضرب والتصرف على الفروج بقيت
على الحرمة الا ما خص منها بدليل كالقصاص والنكاح فقيل هذا الخلاف وقع بعد الشرع بالادلة
السمعية اي ذلك الاختلاف الادلة على ان ما لم يقم فيه دليل التحريم ما دون فيه بدلالته ودليل اخر كما هو
عند اكثر الحنفية والشافعية او ممنوع عنه بدلالته ودليل اخر كما هو عند غيرهم فلا ينافي هذا
عدم الحرج قبل البعثة ومافيه اذ يظهر من تتبع كلامهم ان الخلاف قبل ورود الشرع ونحن لم نجعلوا رفع
الاباحة الاصلية نحالعدم خطاب الشرع فتدبر كذا في الحاشية ولنعلم في تقدير الحق فلنمهد مقدمة اولاهي فائدة
انه لم يمر على الانسان زمان لم يبعث فيه اليه رسول مع وجوده لان شريعة آدم كان باقيا الى محي
نوح وشريعته الى ابراهيم وكانت شريعته عامة للكل فيما انتسخت في حقه فقد قام شرع
غيره مقامها كشرع موسى وعيسى في حق نبي اسرائيل وبقيت في حق غيره كما كان الى ورود شريعتنا
الحقة الباقية الى يوم القيمة ويدل عليه قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى ايحسب الانسان
ان يترك سدى واذا تمهد هذا فنقول لا نبالي خرقنا في زمان من ازمنة وجود الانسان
اصلا ولا بناء الحكم بالاباحة مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شريعة فيها
تحريم بعض الاشياء وايجابه واباحته وغير ذلك فان ليس الخلاف الا في زمان الفترة

الا في زمان

الفترة الذي اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم وحاصله ان الذين جاؤوا بعد اندراس الشريعة
وجهل الاحكام فاما جهلهم هذا يكون عذرا فيعامل مع الافعال كلها معاملة المباح اعني لا يواخذ بالفعل
ولا بالترك كما في المباح وذهب اليه اكثر الحنفية والشافعية ويسموه اباحة اصلية وهذا هو مراد
الامام فخر الاسلام بقوله ولسنا نقول بهذا الاصل اي يكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية
لوضع ان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الازمان وانما هذا اي القول بالاباحة الاصلية بناء
على زمان الفترة قبل شريعتنا يعني اذن لا اباحة حقيقة بل بمعنى نفي الحرج ولعل المراد من الال في
ما عدا الكفر ونحوه فان حرمتها في كل شرع بين ظهورا تاما واما لا يمكن عذرا فح لابد من القول بتحريم
الاشياء كلها لاختلاط الحلال بالحرام للجهل بالتعيين فحرمت احتياطا فصار الاصل التحريم كما عند غيرهم
ولعلهم ارادوا ما سوى الاشياء الضرورية ومن زعم صدر الاسلام ان تحريم الانفس اصل ثابت
في كل شرع لم ينسخ قط فحكم به واما غيرها فقد جهلت وهذا الجهل عذر ولذا فصل ولعل هذا التعبير منه
لقول الحنفية والشافعية وفي كلام المص اشارة اليه الى هذا ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد
ذلك امرا اما المعتزلة فقسموا الافعال الاختيارية وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها كاكل الفاكهة
مثلا والاضطرارية التي سواها واجبة او مباحة عندهم الى ما يدرك فيه جهة محسنة حسنا شديدا
يورث تركه قبحا وذما او ضعيفا بحيث يثاب على الفعل ولا يعاقب بالترك او اضعف
منه بحيث يامن العقاب بالفعل والترك او مقبحة قبحا شديدا بحيث يعاقب على الفعل
او ضعيفا لا يوجب الحرج بل ترك الاولوية فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة من الوجوب
والندب والاباحة والتحريم والكراهة والى ما ليس كذلك اي لم يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة
ولهم فيه قبل الشرع ثلثة اقوال الاباحة تحصيلا لحكمة الخلق ودفعا للعبث يعني لو لم يكن مباحا فات
فائدة الخلق التي هي انتفاع العبد فصار عبثا وربما يمنع الاستلزام اي استلزام عدم الاباحة
فوات فائدة الخلق لجواز ان يكون الفائدة الابتلاء بايجاب الاجتناب والحظر والا يلزم
التصرف في ملك الغير وهو الخالق من غير اذنه وقد مر مع ما فيه ولا يرد عليهما انه كيف يقم بالاباحة